SIA
INV/alv 25

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

MUSEU NACIONAL

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

7487

MARCO ANTONIO TEIXEIRA GONÇALVES

NOMES E COSMOS

Uma descrição da sociedade e da cosmologia Mura-Pirahã

Rio de Janeiro

1988

187168

MARCO ANTONIO TEIXEIRA GONÇALVES

NOMES E COSMOS

Uma descrição da sociedade e da cosmologia Mura-Pirahã

Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Rio de Janeiro

1988

A

Kōhōɪ̄bɪ̄ɪ̄hɪ̄

Kō?ōɪ̄

?āhōɪ̄ɪ̄tōɪ̄

Agradecimentos

Muitas pessoas e Instituições viabilizaram a realização deste trabalho.

As Instituições CNPq e Capes através de bolsas, deram o suporte necessário durante o período dos Cursos, no Mestrado. A Financiadora de Estudos e Projetos (FINEP) possibilitou as viagens a campo, realizadas dentro do Projeto "Etnografia e modelos analíticos. Tipos de estrutura social na Amazônia Meridional" , coordenado pelo Prof. Eduardo Viveiros de Castro. A Ford-ANPOCS, por duas vezes, apoiou o meu projeto concedendo-me bolsas para manutenção.

Os Pirahã foram informantes excepcionais, amigos formidáveis, socializadores exemplares e anfitriões inigualáveis. Tenho uma dívida de gratidão para com eles.

O Prof. Eduardo Viveiros de Castro, meu orientador, auxiliou-me de todas as formas possíveis. Incentivou-me sempre; discutiu comigo toda a pesquisa, desde o seu começo. Contribuiu, generosamente, com idéias, críticas e sugestões, sem as quais o trabalha ficaria empobrecido. Sou-lhe grato, também, pela formação em Etnologia e pela orientação segura e amiga.

Meu amigo José Carlos Levinho me fez descobrir os Pirahã e o caminho até eles. Foi generoso e muito contribuiu para facilitar o trabalho de pesquisa.

Daniel Everett, meu amigo *?ōōgĩãĩ*, especialista em língua Pirahã, foi uma fonte de inspiração para o meu trabalho de campo. Ele e Karen, sua mulher, forneceram-me inúmeras e valiosas informações, além disso, me emprestaram seu barco, na minha segunda viagem.

Aos Professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional-UFRJ sou grato pela formação em Antropologia e pelo estimulante convívio acadêmico.

A Yonne Leite, agradeço pela formação em Lingüística, a amizade e apoio durante a realização deste trabalho.

José Henrique Vilhena, na direção do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da UFRJ, e Filippina Chinelli, na chefia do Departamento de Ciências Sociais, permitiram o exercício de uma plena e produtiva vida acadêmica, influindo diretamente neste trabalho. Meus colegas, professores do Departamento de Ciências Sociais, foram generosos por todo o tempo. Estimularam-me desde o início, quando aluno, e agora, como professor. Participaram da minha formação, orientando os primeiros e decisivos passos. Sou muito grato à Marie-France Garcia, Beatriz Heredia, Marco Antonio Mello, Flávio Pessoa de Barros, José Ricardo Ramalho e Venúsia Cardoso.

À Yvonne Maggie, Neide Esterci, Rosilene Alvim, José Reginaldo Santos Gonçalves, Vera Calheiros e Elina Peçanha, meus amigos, agradeço por tudo; é para vocês o que há de melhor neste trabalho.

Minha amiga e colega, Maria Lina Leão Teixeira acompanhou todas as etapas de redação desta dissertação. Sou-lhe grato pelo incentivo e pelas discussões enriquecedoras.

Com meus colegas do Museu Nacional, especialmente com o pessoal do grupo de Etnologia "Projeto Finep", partilhei amizade e trabalho. Contribuíram com idéias, críticas e sugestões apresentadas com interesse e seriedade. Agradeço: Aparecida Vilaça, Bárbara Setè, Carlos Fausto, Márcio da Silva, Márnio Teixeira

Pinto, Neila Soares, Renato Pereira, Romana Maria Costa e Tania Stolze Lima.

À Glaucia Oliveira Silva agradeço pela leitura minuciosa e pelas críticas aos capítulos 3 e 4.

Meus alunos do IFCS-UFRJ, do Núcleo de Etnologia: Ana Luiza Estelita Lins Nogueira, Marcelo Vidaure Archanjo e Simone Sussekind ajudaram, decisivamente, na fase de finalização desta dissertação. Eduardo Marotta, Daniel Keller a Ana Cristina Carvalho participaram discutindo muitas questões comigo.

Regina Helena Malta, Lídice Almeida e Simone Sussekind participaram da etapa de sistematização e organização dos dados de campo.

Fátima Tavares, Kátia Sento Sé, Regina H. Malta, Marco Aurélio Silva e Monica Roque Coutinho, alunos-amigos que acompanharam de perto este trabalho.

Simone Farage e Celso Freitas me forneceram apoio material e emocional, em Porto Velho. Françoise e Pierre Grenand foram gentis em Manaus.

O pessoal da Funai na Administração Regional em Porto Velho foram cordiais e prestativos: Amaury, administrador;Zuilio e Orlando, amigos do rádio, das quartas-feiras quando entrava em contato com Porto Velho e com as notícias; Isabel, enfermeira da Casa do Índio, e companheira da primeira viagem aos Pirahã.

O Dr. Patrick Menget contribuiu com sugestões e incentivos. Com seus alunos Phillipe Erikson e Natalie Petesh troquei informações e discuti, descontraidamente, meu material.

O Dr. Anthony Seeger acompanhou, com interesse, o desenvolvimento deste trabalho.

A Prof. Manoela Carneiro da Cunha leu o projeto de tese, assistiu a duas apresentações de meu material, contribuindo com valiosas críticas.

À Prof. Marília Facó sou grato pelas aulas particulares de sintaxe Pirahã e o interesse demonstrado pela pesquisa.

O Prof. Roque de Barros Laraia, quando professor visitante no Museu Nacional, ainda na primeira fase de pesquisa, leu e discutiu comigo a primeira versão do projeto.

Dra. Brunna Franchetto acompanhou a pesquisa com interesse, tendo me propiciado a oportunidade de apresentar alguns resultados no grupo de trabalho "Sociedades indígenas brasileiras: concepção da linguagem e conceitos lingüísticos", sob sua coordenação, na Reunião Anual da ABA/1988.

Ao pessoal da biblioteca do Museu do Índio: Pompéia Lima, Carlos Roberto Dantas da Silva, Lúcio Freire e Filomena Alencar sou grato pelo estímulo, orientações eficientes e amizade ao longo destes oito anos de convivência.

À Clara Maria Galvão e Pompeia Lima, caras amigas, que me orientaram na pesquisa bibliográfica em Etnologia, sou imensamente grato.

A Carlos Roberto Dantas da Silva, meus agradecimentos especiais pelas dicas bibliográficas, pela amizade, pelos mapas e gráficos que constam desta dissertação.

Berta Ribeiro tem sido, ao longo destes anos de convivência, um exemplo de trabalho e dedicação à pesquisa etnológica.

Algumas pessoas me incentivaram durante a realização deste trabalho: Charles Wagley, Lux Vidal, Cibele Verani, Nádia

Farage, Dominique Gallois, Fanny Ricardo, Paulo Santili, Lucia Hussak Van Velten, Marcio Meira, Regina Muller, Sonia Coqueiro, José Sávio Leopoldi, Arilza Nazareth de Almeida, Edir Pina de Barros , Ana Maria Galano e Ney Land.

Marta Rosa Amoroso, com seu trabalho sobre os Mura do século XVIII contribuiu de muitas formas para esta dissertação. Compartilhamos amizade e discutimos nossos dados.

Romana Maria Ramos Costa foi interlocutora privilegiada. Ajudou-me com idéias, críticas e copy-desk. E mais,com seu carinho e afeto suportou-me, apoiando-me sempre. A ela o meu amor e o meu muito obrigado.

Meus pais, irmãos, sobrinhos e cunhados me incentivaram a seguir este caminho. Seu apoio material e afetivo permitiu-me trilhá-lo.

Agradeço aos meus amigos Helena Martinho da Rocha,Paulo Pestana, Aída Marques, Michael de Muink, Andrea de Oliveira Castro, Maria Alice Franco de Souza, Ligia Baeta Neves, Fernando Linhares, que estiveram presentes durante a realização desta dissertação.

Dra. Silvia Alexim Nunes, com sua ajuda profissional tem contribuído, e muito, para minha vída e meu trabalho.

Augusto Meyer trabalhou para reparar as falhas da escrita do autor.

Carolina Moreira e Sonia Miranda foram eficientes datilógrafas.

Não seria preciso dizer, se não fosse praxe, que: todos os erros e imperfeições que o trabalho expõe, são de minha inteira responsabilidade.

Resumo

Nosso objeto de estudo é a sociedade indígena Mura-Pirahã, do sul do estado do Amazonas.

A etnografia se apresenta numa descrição da sociedade e da cosmologia. O fio condutor é a onomástica. Por meio dos nomes próprios temos acesso à cosmologia, ao ritual e à escatologia.

Nossa descrição da sociedade Pirahã procurou situá-la no tempo e no espaço. Demarca o universo da sociabilidade através do parentesco e do casamento. A guerra e o canibalismo, embora relacionados aos nomes, expressam, também, uma das formas de sociabilidade Pirahã.

Os nomes próprios são de dois tipos: nomes de *?ĭbĭĭsĭ* e nomes de *?ābāĭsí*. Os nomes de *?ĭbĭĭsĭ* estão associados à concepção. Os nomes de *?ābāĭsí* a entidades, mortos e inimigos.

É pelo ritual, xamanismo, que os nomes de *?ābāĭsí* chegam à sociedade. O xamã desempenha o papel de operador cosmológico ao mesmo tempo que ajuda a produzir o complexo onomástico.

A escatologia Pirahã é abordada pelo ângulo dos nomes próprios. Os mortos realizando suas transformações até consumar um destino poẽm em movimento os nomes no cosmos.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

A Tese..... 2

O Encontro com os Pirahã..... 7

CAPÍTULO I

Localização e Referências..... 23

1.1 - Os Mura e os Pirahã..... 24

1.2 - Território e Ocupação..... 27

1.3 - O Contato com os Brancos..... 32

1.4 - A Língua Pirahã..... 36

Apêndice Lingüístico..... 41

CAPÍTULO II

Universo da Sociabilidade..... 45

2.1 - Organização Social..... 46

2.1.1 - Ritmos Sazonais: Tempo e Espaço..... 46

2.1.2 - As Atividades Econômicas..... 71

2.1.3 - Ética Alimentar..... 84

2.1.4 - Divisão Sexual do Trabalho..... 88

2.2 - Parentesco e Casamento..... 90

2.2.1 - Terminologia: Propriedades do Sistema..... 90

2.2.2 - Casamento: alianças e afinidades..... 104

2.2.3 - *ʔāhāĩgí* e *mãgí*: Formas de Reciprocidade..... 127

2.2.4 - Grupo Local: Relações e Constituição..... 131

2.2.5 - Comentários Finais..... 139

CAPÍTULO III

Nomes e Cosmos..... 141

3.1 - Nomes e Concepção: nomes da natureza..... 150

3.2 - Nomes e Sobrenatureza: nomes das Entidades..... 159

3.3 - Nomes e Mortos: nomes dos *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ*.... 174

3.4 - Nomes e Guerra: nomes dos inimigos..... 181

CAPÍTULO IV

Nomes e Rituais..... 185

4.1 - O Xamanismo..... 188

4.2 - A Performance e a Sessão..... 215

4.3 - Comentários sobre o Ritual..... 242

4.4 - Rituais complementares: "Festa Pequena" e "Festa Grande"..... 247

CAPÍTULO V

Nomes e Escatologia..... 253

5.1 - Etnografia da Morte..... 255

5.2 - Transformações: Duplos..... 269

5.3 - Devir Jaguar..... 289

5.4 - Escatologia Animal..... 300

5.5 - Transnominações..... 308

CONCLUSÃO

a) Os Três Temas do Canibalismo..... 319

b) As Onomásticas da América do Sul Tropical..... 328

Bibliografia..... 375

Fotos..... 385

ILUSTRAÇÕES

-Mapa do território Pirahã 31
-Quadro fonético(consoante e vogal)..... 42
-Estações climáticas..... 48
-Estações climáticas Pirahã..... 50
-Mapa - Localidades 61
-Herança do território 68
-Pontas das flechas 73
-Diagrama consanguinidade 92
-Quadro de termos de parentesco 93
-Diagrama afinidade 105
-Diagrama afinidade 106
-Família Pirahã.....115
-Relação genro/sogro 119
-Genealogia 120
-Detalhes da genealogia 124
-Átomos de casamento 125
-Grupo local 132
-Patamares do cosmos 142
-Destino Pirahã.....178
-Nominação Pirahã.....184
-Xamanismo.....200
-Acúmulo de nomes.....208
-Transformações Kaoaibogi e toipii 277
-Família Transformações.....285
-Transformações(destino).....290
-Tempo estrutural/tempo social.....292

-Escatologia animal.....300
-Onomástica Tupinambá.....333
-Onomástica Aché-Guaiaki.....334
-Onomástica Sirionó.....337
-Onomástica Araweté.....339
-Onomástica Yanomami.....339
-Onomástica Jivaro.....343
-Onomástica Txicão.....346
-Onomástica Timbira.....348
-Onomástica Bororo.....358
-Onomástica Xavante.....361
-Onomástica Tukano.....362
-Onomástica Kaingang.....363
-Onomástica Suruí.....364
-Onomástica Xinguana.....365

INTRODUÇÃO

A Tese

O escopo deste trabalho é um estudo de caráter etnográfico da sociedade indígena Mura-Pirahã (1), no estado do Amazonas. A preocupação central do trabalho é contribuir para uma ampliação do corpus etnográfico sul-americano. É neste sentido que a escolha da sociedade Mura-Pirahã se justifica, visto que a região onde ela está localizada não foi, até o presente momento, explorada etnograficamente. Assim, toda a região que compreende o sul do estado do Amazonas, o estado de Rondônia e o Acre - abrigando dezenas de sociedades tribais - situa-se à margem das discussões etnológicas desenvolvidas nas últimas duas décadas sobre a América do Sul tropical, por carecer de estudos capazes de enunciar um discurso etnográfico.

Viveiros de Castro (1985) deixa claro a importância de os novos estudos etnológicos serem desenvolvidos no Brasil voltarem-se para regiões ainda não cobertas etnograficamente. Acrescenta, ainda, que a problemática etnológica levantada para as terras baixas da América do Sul só poderá desenhar-se quando aprofundarem-se os estudos de algumas áreas etnográficas do Continente. É o caso dos Jê do Brasil central (Cf. Maybury-Lewis , 1979), dos Tukano do noroeste amazônico (Cf. Hugh-Jones, C.& S. 1979), a área da Guiana e extremo norte do Brasil (Cf. Rivière, 1984). Recentemente os Tupi ganharam foros de sistematicidade

(1) Os Mura-Pirahã fazem parte do Projeto "Etnografia e modelos analíticos. Tipos de estrutura social na Amazônia Meridional", coordenado pelo Prof. Eduardo Viveiros de Castro, do PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, e apoiado pela FINEP.

e base etnográfica sólida com o trabalho de Viveiros de Castro, desenvolvido entre os Araweté, grupo Tupi do Pará (1986).

O conjunto dessas monografias deixa patente a fecundidade da problemática etnológica da América do Sul tropical. Esses trabalhos conquistaram um espaço importante no panorama teórico-metodológico da etnologia quando procuraram problematizar campos sociais até então não abordados. Deslocou-se a questão de recortar as sociedades sul-americanas utilizando-se de paradigmas construídos a partir de bases simbólicas fornecidas por sociedades de outros continentes - o australiano e o africano - com suas teorias da "aliança" e da "descendência" respectivamente. A avaliação crítica dessas teorias para uma interpretação das sociedades das terras baixas da América do Sul já se fez de vários modos (Cf. Da Matta, Viveiros de Castro e Seeger, 1979; Kaplan, 1976; Rivière, 1984).

O consenso geral foi o de que os estudos etnológicos desenvolvidos no continente deveriam voltar-se para uma construção de estruturas a partir dos códigos simbólicos das próprias sociedades sul-americanas. Como deixa entrever Viveiros de Castro (1985), esta tarefa seria não mais do que uma retomada da empresa levi-straussiana desenvolvida nas Mitologiques, onde as sociedades do Continente são apreendidas "em seus próprios termos" com a preocupação de perceber os princípios que as organizam, na medida em que faz um "inventário geral do repertório simbólico a partir do qual cada sistema social tece suas diferenças específicas, históricas, culturais, estruturais" (Cf. id.)

A partir do inventário dos materiais simbólicos das sociedades do Continente chega-se a questionamentos, a nosso ver

cruciais, na base das teorias que possibilitam o conhecimento etnológico. Os conceitos de sociedade e de cultura, a lógica do parentesco, o papel da economia em um sistema social não escapam de uma reflexão que enriquece e alarga os horizontes da disciplina. No processo de re-pensar modelos, surgiram, como corolário, referências importantes que são, hoje, objeto de reflexão sistemática na pesquisa etnológica levada a cabo na América do Sul tropical. Temas como cosmologia, escatologia, construção da pessoa, nominação, simbólica da guerra e do canibalismo são altamente relevantes no estudo das sociedades do Continente quando se pretende, efetivamente, encontrar nelas o que elas possuem, perceber como símbolos particulares são acionados e de que forma se estruturam os sistemas sociais.

É nesta perspectiva que se insere este estudo sobre a sociedade Mura-Pirahã. Procuramos, por um lado, fornecer uma caracterização etnográfica de sua sociedade, visando a possibilidade de comparação com outras sociedades tribais das terras baixas da América do Sul e, por outro, aprofundar um tema que é de relevância acentuada entre os Mura-Pirahã: o sistema de nominação.

Constatamos que três domínios atuam no sistema de nominação:

extra-social: inimigos e/ou estrangeiros

natureza: animais, vegetais, objetos, etc.

sobre-natureza: entidades (*ʔãbãĩsaĩ*); mortos (*kãõãĩbõgaĩ* e *tõĩpaĩ*)

Estes domínios, fontes de nomes, estão fora da sociedade. A nominação dos humanos, da sociedade, está nos domínios da

natureza, sobre-natureza e extra-social. Parece que o que permite a constituição da sociedade - e a própria articulação da mesma com tais domínios - é o processo de nominação. Vejo este processo como um exercício metafórico que tenta conectar, no mínimo, duas séries distintas. O domínio extra-social é conectado com a sociedade através dos inimigos. É via a morte dos inimigos que o nome retorna à sociedade. O domínio da natureza concebe os Pirahã. Os seus nomes são, em primeiro lugar, nomes de quem lhes originou, possibitou sua existência. No domínio da sobre-natureza é através dos espectros dos mortos (*kãõãĩbõgí* e *tõĩpíí*) e das próprias entidades (*?ãbãĩsí*) que os humanos adquirem nomes.

O sistema de nominação Pirahã é o fio condutor de nosso trabalho, o que nos fez penetrar em outros domínios da sua vida social. Ao enfocar a cosmologia, sociedade, ritual, escatologia orientamo-nos a partir da problemática dos nomes próprios. Os Pirahã falam seus nomes, sobre nomes, todo o tempo. Os nomes são os caminhos naturais de acesso ao pensamento Pirahã sobre as coisas e sobre o mundo.

Nosso trabalho caracteriza-se, também, pelo desvendamento de algumas categorias Pirahã: *?ĩbíĩsí*, *?ãbãĩsí*, *kãõãĩbõgí* e *tõĩpíí*; definições básicas, estruturantes do cosmos.

Esta dissertação foi estruturada em duas partes. A primeira, que compreende os capítulos 1 e 2, é percebida por nós como o contexto, algo que antecede o texto, a tese. Nestes capítulos tratamos da sociabilidade Pirahã. Caracterizamos os Pirahã no tempo e no espaço, procurando fornecer uma visão de sua sociedade através do parentesco e das formas de aliança e casamen-

to.

O texto, a tese propriamente dita, compreende os capítulos 3, 4 e 5. Nestes, o foco é o sistema onomástico. No capítulo 3 procuramos articular os nomes ao cosmos; definir a gênese dos nomes próprios, captar sua essência. No capítulo 4 caracterizamos os rituais da sociedade Pirahã, o xamanismo, poderosa fonte de nomes. Investigamos o papel do xamã no processo de nominação, interpretando o discurso ritual. No capítulo 5 apresentamos a escatologia Pirahã enfatizando aí o papel dos nomes próprios; apresentamos a concepção de morte e suas representações a partir da questão onomástica.

A conclusão é apresentada em dois segmentos: no primeiro tratamos da questão do canibalismo que perpassa toda a dissertação; neste momento procuramos reunir o que foi dito sobre o tema e propor uma interpretação sobre o canibalismo na sociedade Pirahã. A conclusão b, que forma o 2º segmento, é uma tentativa de comparar o sistema Pirahã com alguns dos diversos sistemas de nominação existentes na América do Sul tropical. Buscamos formalizar os diversos sistemas ao mesmo tempo que delineamos uma proposta de interpretação para os sistemas onomásticos das terras baixas da América do Sul.

O encontro com os Pirahã

Estive entre os Pirahã em dois momentos distintos. Na época da chuva, janeiro, fevereiro, março e na época da seca, julho, agosto, setembro e outubro.

Ouvi falar dos Pirahã em 1984, quando meu amigo José Carlos Levinho, então Antropólogo da Funai, retornou de uma viagem ao território ocupado pelo grupo para obter dados para elaborar uma proposta de demarcação da terra. Esteve por pouco tempo entre os Pirahã mas voltou muito impressionado. Nesta ocasião eu já havia completado a maior parte dos créditos do curso de Mestrado e, junto com meu orientador, tentava eleger uma socie - dade indígena para estudar. Levinho sugeriu, então, que eu realizasse uma pesquisa junto aos Pirahã. Fiquei motivado; desde então, passei a pensar firmemente na possibilidade de trabalhar junto a estes índios. Na pouca bibliografia existente, duas teses sobre a língua Pirahã, de autoria de Daniel Everett, sobressaíam; tornaram-se referências importantes para o trabalho que vim a desenvolver, posteriormente.

Os Pirahã vieram de encontro ao meu desejo e, também , adequavam-se à proposta de trabalho que meu orientador delineara ao formular um projeto que pretendia estudar algumas sociedades da Amazonia Meridional. A intenção expressa no projeto era a de buscar cobrir lacunas existentes nas etnografias das terras baixas da América do Sul. Neste sentido, o Estado do Acre, de Rondônia e o sul do Estado do Amazonas constituiam-se em áreas privilegiadas. Neste contexto, os Pirahã surgiam como um grupo ideal para a realização de uma pesquisa etnográfica.

Encontrar uma sociedade vinculada à nação Mura, vivendo

na floresta amazônica, praticamente monolíngue e mantendo as bases de sua cultura era, no mínimo, instigante. As pessoas que conheceram os Pirahã referiam-se ao difícil acesso à região onde vivem e ao seu isolamento da sociedade Brasileira. Diziam que, a não ser pelos poucos regatões que cruzavam seu território na época da chuva, os Pirahã viviam isolados na região a maior parte do ano. Alertaram-me quanto a língua que, por ser tonal, parecia apresentar grandes dificuldades ao aprendizado.

Procurei preparar-me para enfrentar o campo. Fiz cursos de lingüística, ministrados por professores do Setor de Lingüística do PPGAS, do Museu Nacional. Um sobre fonologia e sintaxe e outro sobre línguas tonais. Foi intenso meu empenho no aprendizado da língua, pois sabia que um certo conhecimento e domínio era essencial para se penetrar na cultura Pirahã. Fiz, com a ajuda de Levinho, um detalhado plano de viagem: os trajetos possíveis, as pessoas que iria encontrar (e, eventualmente , poder contar), os lugares onde poderia comprar os bens necessários à viagem, os objetos de que os índios necessitavam e, também, aqueles mais cobiçados, a melhor maneira de distribuição , etc. Fui para o campo sem um tema de pesquisa prévio; tinha a intenção de realizar um extenso levantamento de dados. Levava uma certeza apenas: que iria realizar a etnografia de um grupo ainda não estudado. Além disso, acreditava que no campo descobriria um caminho para construir este trabalho etnográfico; o fio da meada, que me permitiria iniciar o desvendamento da sociedade Mura Pirahã.

Eu não conhecia a Amazônia. Entretanto, não era um iniciante no trabalho de campo com índios. Pude conviver intima-

mente com os índios Paresí, em duas viagens realizadas a campo com a antropóloga Romana Maria Ramos Costa. Da relação com os Paresí acumulei alguma experiência em lidar com povos de culturas distintas.

Sobre os Pirahã, havia sido informado que eram pessoas simpáticas e receptivas a estrangeiros, particularmente a pesquisadores. A experiência com os Paresí, se positiva em vários aspectos, foi um tanto quanto problemática para uma primeira experiência com sociedades tribais. Da perspectiva de um estrangeiro, os Paresí são pessoas de díficil relacionamento. Ao ser informado do bom-humor Pirahã, fiquei bastante entusiasmado.

Parti em direção a Porto Velho com pouca bagagem. Lá procurei a Funai. Os Pirahã estão sob a responsabilidade da antiga Delegacia Regional de Porto Velho, hoje Administração. Cheguei no momento em que, por coincidência, preparavam uma viagem aos Pirahã com objetivo de dar uma segunda dose de vacinas. A Funai alugou um barco para fazer a viagem. Aceitei o convite do Delegado da Funai para acompanhar a viagem. Era uma rara oportunidade poder conhecer todos os Pirahã desde a boca do rio Maici até a ponte da Rodovia Transamazônica. Alguns dias, antes de embarcar, soubera que Daniel Everett, lingüista, estava entre os Pirahã fazendo pesquisa. Residia entre os índios, num local situado nas proximidades da Rodovia Transamazônica. Na sede do SIL, em Porto Velho, entramos em contato pelo rádio. Daniel animou-me a encontrá-lo na altura da ponte da Transamazônica sobre o Maici, onde me esperaria com o seu barco. Nesta época do ano, não existe linha de ônibus que faça o percurso Manaus- Porto Velho. A única maneira para se chegar ao Maici é através dos

ônibus fretados por uma Empresa de Mineração. Após oito horas de viagem, cheguei à ponte do Maici. Daniel me esperava com seu barco acompanhado de sua mulher e duas alunas da Unicamp, que realizavam pesquisa lingüística. Descendo o Maici,passamos por dois grupos Pirahã. A casa de Daniel fora construída pela Funai em 1983, quando um técnico indigenista tentou implantar um Posto Indígena entre os Pirahã desta região. Esta área, próxima da Estrada, é considerada conflituosa, pois os índios, por vezes, param o tráfego da Estrada para pedir bens aos viajantes. A Funai atuou destacando um de seus técnicos para implementar um posto na área e controlar a situação. Esta iniciativa manteve-se por poucos meses: apenas tempo necessário à construir uma boa casa e à abertura de uma roça. O técnico desistiu porque sentiu muita dificuldade para mobilizar os índios em torno de seu trabalho. Em 1985, Daniel Everett recuperou a casa,que tornou-se sua habitação durante sua permanência junto aos Pirahã.

Passei alguns dias neste local em companhia de Daniel e sua esposa. Recebí algumas lições sobre a língua e a sociedade Pirahã e pude travar contato com os índios que residiam nos grupos locais próximos.

Ao subir, pela primeira vez, em um local de habitação situado no alto do barranco, tive a impressão de que seria impossível residir num lugar como aquele. Era um acampamento inclinado em que os únicos locais nivelados eram os jiraus das minúsculas casas. Aos meus olhos, tudo parecia provisório demais. No dia seguinte, retornei sozinho ao acampamento e lá permanecí por mais tempo. O que pareceu-me impossível, num primeiro momento, tornou-se, então, suportável. Da estadia com Daniel saí

mais forte e confiante. Pude,também, experimentar o bom humor e a paciência dos Pirahã com estrangeiros: eles me cativaram pela atenção e o interesse demonstrados por mim. Daniel gravou uma fita cassete em língua Pirahã para que eu levasse na viagem ao outro lado do território. Explicava aos Pirahã quem eu era e o que desejava. Enfatizou que eu queria aprender a língua e o modo de vida Pirahã. Retornei a Porto Velho numa viagem difícil , de carona, pela Transamazônica.

Em Porto Velho, contatei a Funai para que no dia seguinte partíssemos para Humaitá onde fretaríamos o barco e desceríamos o Rio Madeira em direção ao território Pirahã. Passamos dois dias em Humaitá providenciando o barco e as compras para a viagem. A tripulação do barco era composta por um maquinista , o prático, a enfermeira da Funai e eu. Isto até descobrirmos que, pelo menos, uma dezena de ratos nos fazia companhia. O barco estava abarrotado de brindes. A Funai parecia querer compensar sua ausência na assistência aos índios com brindes.

Eu entrava num barco daquele tipo pela primeira vez. O barulho do motor era insuportável, ainda mais quando pensávamos que iríamos nele permanecer cerca de 13 dias. Tempo de viagem pelos rios Madeira, Marmelos e Maici. Durante o dia mal podíamos conversar. Vivíamos o barulho do motor e a paisagem do Madeira com seus barrancos, a população ribeirinha, suas águas barrentas. No Rio Madeira, quando o barco parava, somente tínhamos tempo para nos proteger sob nossos mosquiteiros. Não víamos a hora de chegarmos ao rio Marmelos, quando entraríamos em águas pretas. Depois de um dia e meio de viagem, avistamos a boca do Rio Marmelos. Paramos na Vila de Auxiliadora para que eu pudesse acer-

tar um frete com algum barqueiro que ficaria responsável por buscar-me no Rio Maici, dentro de dois meses. Seguimos, então, pelo Rio Marmelos, em direção aos Pirahã. Passamos por uma aldeia de índios Torá e Diahói, nas proximidades da foz do Marmelos e, mais adiante, encontramos uma aldeia de índios Tenharim, num lugar denominado "Estirão Grande do Marmelos". Estávamos nas proximidades do território Pirahã. O prático do barco não tinha experiência de navegação naquela região e, volta e meia, confundia o leito do rio com as áreas inundadas. Tínhamos que retornar ao ponto ínicial para retomar o leito do rio. A cheia era tamanha que as margens desapareciam. Avistava-se poucas terras no trajeto. Víamos somente as copas das árvores.

Antes de cruzar a foz do rio Maici, encontramos alguns Pirahã que pescavam na região. Eram quatro índios que viajavam dois a dois, em duas canoas. Um pai com sua filha e um casal. Paramos para obter algumas informações. A enfermeira da Funai já os conhecia. Os índios decidiram entrar no barco e seguir viagem conosco, indicando o caminho para o seu grupo local, às margens do igarapé Miriti. Ficaram visivelmente excitados ao perceberem que se tratava da Funai. A última experiência de contato com a Funai tinha sido marcante para os Pirahã: alguém que chegava em sua terra distribuindo presentes, sem pedir coisa alguma em troca. Chamavam os representantes da Funai de "papai Funai"; essa expressão, que não sabíamos aonde os índios haviam aprendido, expressava o caráter da relação estabelecida. Trocamos algumas palavras durante o trajeto. As mulheres mantinham-se sempre alheias às conversas com os brancos. Ao anoitecer, chegamos ao local onde estes Pirahã moravam. Toquei a fita que Daniel gra-

vara. Depois que ouviram, um índio se aproximou e me disse,mesclando termos da língua Pirahã,do português e da língua geral , que iria construir uma casa para mim.

No dia seguinte, a enfermeira deu início a vacinação . Começaram os problemas. A enfermeira usou de toda sua paciência e boa vontade para tentar convencer os índios a aceitar as vacinas. Estes mostravam-se alheios a seu discurso. Foi uma tarefa difícil. No primeiro grupo local gastamos o dia inteiro para vacinar as pessoas. Algumas recusaram-se a tomar.Outros fugiram em direção a mata, retornando, somente, após a saída do barco. Partimos dalí abatidos,imaginando como iria ser difícil a viagem que tínhamos pela frente, tendo que vacinar muitos índios, espalhados em diversos grupos locais. A enfermeira solicitou a um dos índios, que demonstrava entender o português mais que os outros, que viajasse conosco para atuar como intérprete.

Desta forma, conheci todo o território Pirahã. Passamos um dia em cada grupo local que encontrávamos pelo caminho. Depois do quinto dia de viagem eu estava mais familiarizado com a língua de contato que os Pirahã falavam com os brancos e já podia me comunicar. Falávamos o necessário sobre os bens que desejavam receber. Em muitos grupos locais os Pirahã já adivinhavam que era a equipe de vacinação que se aproximava para a segunda dose de vacina e fugiam, em disparada, para o mato. A enfermeira pedia ao barqueiro que ligasse o motor como se fosse partir. Esperava que os Pirahã retornassem; surpreendia-os e aplicava a vacina. Esta estratégia deu resultado em algumas situações. Finalmente alcançamos o último grupo local,de-

corridos 12 dias de viagem. Passamos por diversas experiências difíceis como vacinar recém-nascidos e suportar a reprovação de suas mães. Neste local eu havia estado, duas semanas antes, com Daniel Everett. Deste ponto, a enfermaria iria para a Rodovia Transamazônica esperar carona para Porto Velho ou Humaitá. Como havia sido combinado, eu retornaria com o barco até o baixo Maici, onde permaneceria, por dois meses, no grupo local onde vivia nosso intérprete *kõhõĩbĩĩhĩ*. O prático e o maquinista estavam exaustos da viagem, não imaginavam que fossem tão longe. *Kõhõĩbĩĩhĩ* estava visivelmente cansado, desejando retornar o mais depressa possível para juntos dos seus. Preocupava-se com sua mulher e filhos que deixara para trás. Na volta, comecei a adoecer. Uma tosse que iria me acompanhar por todo o tempo que ficaria entre os Pirahã.

Num fim de tarde chegamos à aldeia de *Kõhõĩbĩĩhĩ*. A casa que os Pirahã estavam construindo para mim não estava pronta. Faltavam alguns esteios e a cobertura. Saltei do barco e transportei minha bagagem barranco acima. Estava só entre os Pirahã, o único branco pelas redondezas. Do alto do barranco ví o barco se afastar; olhando para as habitações Pirahã e para os índios foi difícil pensar com otimismo sobre a pesquisa. Depois de uma viagem muito cansativa estava exausto.

Comecei por armar minha barraca de camping. Não tinha fogão ou qualquer coisa onde cozinhar. Na primeira refeição os índios me ajudaram pegando lenha e fazendo o fogo.

No outro dia, os Pirahã cobriram minha casa com palha do babaçu e pude, então, estabelecer-me. Arrumei as coisas ao meu modo. Aos poucos a casa tornou-se habitável. Pouco a pouco

fui me acostumando à nova maneira de viver naquela estreita faixa de terra alta,cercada por água e por floresta. O espaço era muito restrito, apenas uns 300m² de área para se andar livremente. A vida Pirahã neste período é dedicada às atividades de subsistência sobretudo à pesca e à coleta de castanha, que lhes possibilita adquirir alguns bens com os regatões.

A cachaça é o item preferido. As transações com os regatões são mediadas pela bebida. Daniel Everett havia me alertado sobre os problemas e as conseqüências da cachaça na vida Pirahã. Se normalmente são pessoas dóceis e amáveis, quando bêbados passam a se comportar agressivamente, tornando a convivência perigosa. Minha presença afastou a bebida do grupo local. Mas eu sabia que nos demais grupos, espalhados pelo Maici, o comércio era livre. Certa vez, resolvi viajar até um grupo que distava três horas de canoa de onde eu morava. Quando chegamos, eu e meus companheiros não conseguimos encostar a canoa pois um índio alcoolizado nos impedia, ameaçando-me de morte. Permanecemos na canoa, tentando, dialogar com os demais moradores. O índio bêbado decidiu atacar-me diretamente. Armou-se com um terçado, pegou sua canoa e partiu em nossa direção. Tivemos que fugir remando rapidamente.

Poucos homens permanecem na aldeia durante o dia. Alguns casais podem ficar durante o dia no local enquanto os demais moradores saem para as atividades ribeirinhas. Mas a movimentação é pouca. Na terceira semana de minha estadia começo a sentir-me ilhado, confinado àqueles 300m², que passaram a ser o meu mundo. De resto, havia o céu, a mata e o rio. Rapidamente percebi a importância da canoa na vida Pirahã e tratei

de obter uma. A canoa é um meio essencial que possibilita visitar outros grupos e manter a própria subsistência. Por sorte passou um regatão que me vendeu uma canoa. Conquistei a liberdade de ir e vir pelo rio, logo descobri que novas perspectivas se abriam para mim. O rio, a mata e o igapó, eram novos lugares para conhecer.

Dois fatores pesaram na escolha da aldeia onde me estabeleci; era um lugar que já havia acolhido o lingüista Daniel e também a antropóloga Adélia de Oliveira. As referências que Daniel dera de mim aos índios facilitaria minha aproximação. Dos grupos que ocupavam o baixo Maici, era o mais próximo do Rio Madeira. Não poderia acontecer qualquer situação que exigisse urgência de chegar à cidade. Com a canoa apenas e muita sorte, poderia chegar à Vila de Auxiliadora.

Os Pirahã não impõem aos estrangeiros seu modo de vida; sabem conviver com a diferença. A cultura estrangeira não lhes parece tão atraente. Parecem interessar-se somente por o que se refere a sua cultura ao que constitui o seu mundo. Parece ser este o fator que lhes possibilitou atravessar séculos de contato e, ainda, manter sua vida cultural.

Os Pirahã não reagem agressivamente a uma negativa. Isto torna mais fácil a convivência. Meus anfitriões, e mesmo os visitantes, pediam-me sempre para mostrar as coisas que eu possuía. Perguntavam pelo nome dos objetos, sua finalidade e, em seguida, pediam para si. Caso eu não pudesse atender ao pedido, não insistiam.

A cada dia que passava, os Pirahã revelavam-se ótimos informantes. Na língua Pirahã existe um termo *kāpígākāgākātí*("fa-

zer papel") - pela qual definiam a atividade de estudar. Demonstravam disposição para conversar sobre qualquer assunto. Não se irritaram com a minha ignorância. Insistiam para me ensinar, sobretudo a língua. Não se cansavam em repetir, dezenas de vezes, a mesma frase para que eu pudesse repeti-la e entende-la. O interesse, o afeto, a paciência, a dedicação, a disponibilidade para ajudar sem que eu nada pedisse foram decisivos para minha existência e pesquisa entre os Pirahã. Eu os considero os melhores anfitriões que tive. Procuravam advinhar os meus desejos, tentando satisfazê-los na medida do possível.

Nesta primeira viagem realizei um levantamento de várias questões relevantes buscando descobrir por onde dirigir minha pesquisa. Na segunda semana de trabalho de campo uma temática se impôs. Os Pirahã falavam muito sobre seus nomes. Cada um que se aproximava perguntava sobre os meus nomes, sobre os nomes de meus parentes, de minha mulher. Todo aquele que chegava, em visita, ao meu grupo local tinha a mesma intenção: perguntar nomes. O interesse por nomes era flagrante. Fiz-me interessar pelo que os Pirahã demonstravam tanto interesse. Perguntava os seus nomes e de seus parentes, filhos e mulheres. Esta "entrada pelos nomes", provocada, de certa forma, pelos Pirahã, abriu-me um caminho de investigação que mostrou-se bastante produtivo. Quando percebi esta questão, estava na hora de retornar. Meus mantimentos estavam acabando, tinha compromissos no Rio de Janeiro. Parti, mas deixei acertado a minha volta para o verão seguinte, que teria início após três meses. Disseram-me que iriam mudar-se para uma das praias do Rio Marmelos.

Em junho comecei os preparativos para a segunda viagem.

Neste meio tempo, encontrei Daniel Everett em São Paulo onde conversamos sobre os dados obtidos, até então, em minha pesquisa. Pude tirar uma série de dúvidas quanto a língua, alguns dados e percepções que tive. Daniel colocou à minha disposição o seu barco e o motor de popa, que se encontravam guardados em Porto Velho. O motor de popa significava a liberdade de ir e vir pelo território Pirahã, sobretudo, a possibilidade de sair da região em caso de emergência. Desta vez, faria uma viagem mais organizada. Estaria levando bagagem maior pois desejava ficar por um período mais extenso, de quatro meses, no mínimo. Carregaria uma barraca de camping, um fogão de duas bocas e bujão de gás, o barco, o motor e, talvez, um rádio que iria pleitear junto a Funai.

Parti num barco de linha, Recreio, que saia de Porto Velho em direção a Manaus; eu desceria na Vila de Auxiliadora, à margem direita do Madeira. Alí alugaria um barco que me levaria ao território Pirahã. A viagem no barco Recreio é extremamente cansativa, sobretudo quando se viaja com uma quantidade muito grande de volumes espalhados por todo o barco. A viagem até Auxiliadora estendeu-se por três dias. Ao longo do percurso pelo Madeira , o Recreio vai recebendo e deixando viajantes, moradores do lugar. A não ser em Portos maiores como Manicoré e Humaitá, o Recreio nunca pára. As voadeiras, acopladas à sua traseira, fazem o serviço de carga e descarga dos volumes e dos viajantes. Chegamos em Auxiliadora tarde da noite. Perguntei ao prático se aquele local era, de fato, Auxiliadora pois não conseguia enxergar nada. Os ajudantes do barco jogaram minha bagagem para fora, na praia. Saltei do barco sozinho e fiquei sentado, sobre minha bagagem, sem saber que direção tomar. Era

tempo de seca, o barranco de Auxiliadora ficava muito distante do local onde o barco parou. Estava numa praia feita de areia e lama. Não sabia o que fazer; se procurava um caminho até a vila ou se dormia alí mesmo, esperando o dia clarear. Por momentos julguei que o recreio parara em lugar errado. De repente escutei um barulho de vozes. Parecia de alguém bêbado. Lancei o foco de luz da lanterna na direção das vozes e deparei-me com o barco de um regatão de nome Silvério. Era o filho de Silvério que estava bêbado. Dormi no barco, pois o ataque dos mosquitos tornava insuportável ficar do lado de fora. Ao acordar, espantei-me com uma cena sui generis: minha bagagem, espalhada pela praia, como resto de um naufrágio. Estava exausto; mas sabia que a viagem mal havia começado. Acertei a viagem com o homem que não mostrava nenhum sinal de bebedeira. Seguimos em direção a boca do Marmelos e ao Maici.

A Vila de Auxiliadora é um lugarejo com cerca de cinqüenta casas, habitadas por uma população que vive do rio: da pesca e do "negócio de troca de bens". Muitos de seus habitantes são proprietários de embarcações. Fazem comércio com a população ribeirinha da região. Auxiliadora tem uma igreja,uma escola e um bar. Cada um dos regatões mantém um pequeno comércio em suas casas. Para mim, Auxiliadora foi um porto, lugar de passagem, nunca permanecí lá por mais de dois dias.

Os regatões da região conheciam os Pirahã pois desfrutavam da área indígena, como se fosse sua. Exploravam tanto os recursos naturais quanto os seus habitantes. Seguimos em direção aos Pirahã sem uma noção exata do local onde estaria o grupo de *kõhõĩbĩĩhĩ*. Iríamos procurar em duas praias do Marme-

los. O rio ainda não estava totalmente seco. Alcançamos a aldeia Tenharim ao final da tarde. Paramos o barco. Alí encontramos um índio Pirahã casado com uma índia Apurinã. Obtivemos a informação de que o grupo de *Kõhõĩbĩĩhĩ* encontrava-se vivendo provisoriamente sob um barranco, que ficava defronte a praia da boca do Rio Juqüi. Dalí, resolvi partir com o índio, no motor de popa. Na voadeira alcançaria os Pirahã em duas horas. O barco nos encontraria lá, tarde da noite. O barulho da voadeira despertou a curiosidade dos índios que já me esperavam na beira do barranco. Combinamos que eu ocuparia uma habitação abandonada. Era uma terra altíssima; o rio ficava a muito metros de distância. Como os índios, esperei, ansiosamente, o rio secar para mudar-me para a praia que despontaria na outra margem. Passaram-se três semanas até que o rio secasse. Comecei a pesquisa. Os Pirahã estavam mais receptivos do que antes.Desdobravam-se nas gentilezas comigo. Não estabelecemos uma relação de troca imediata. Quando necessitavam de algo que eu possuia, solicitavam; e quando eu precisava de algo seu, correspondiam. Nesta época do ano, os Pirahã ficam menos ocupados com a subsistência; assim, podiam dedicar grande parte de seu tempo a me ensinar sua língua e sua cultura. As mulheres continuavam alheias a minha presença.

Durante todo o tempo que estive entre os Pirahã não conseguí conversar com nenhuma índia. As mulheres marcam distância em relação aos estrangeiros. Nunca falaram comigo. Quando eu lhes dirigia a palavra, permaneciam em silêncio.As crianças pequenas tinham também, a mesma atitude. Somente os adolescentes e os adultos faziam as "honras da casa", comunicando-se

comigo. Não é que as mulheres fossem hostis; referiam-se a mim embora nunca me dirigissem a palavra. Eu lhes dava miçangas ou outros bens, mas nunca aproximaram-se de forma que uma conversa pudesse ser estabelecida. A boa vontade e o bom humor dos índios amenizavam a vida no barranco. No entanto,foram semanas difíceis.

Os Pirahã estavam em festa quando cheguei; durante a noite, observava a pequena festa que realizavam. A lua estava cheia. O verão parecia torná-los mais descontraídos.

O entusiasmo dos índios somado ao meu interesse pela cultura Pirahã facilitou, enormemente, a minha estadia e o bom andamento da pesquisa. Construí uma relação forte com quatro informantes. Com eles discutia qualquer assunto. A constância dos informantes facilitou o aprofundamento das questões.Quanto mais tempo permanecíamos juntos mais treinados ficavam em me apresentar as informações requeridas e mesmo em dizer coisas que havia perguntado. *Kõ?õí* era meu informante oficial para a língua. Não porque soubesse mais que os outros. Tinha uma paciência inenarrável para repetir, quantas vezes fossem necessárias as palavras até que eu as compreendesse para grafá-las foneticamente. Com ele, treinava a língua; procurávamos falar em Pirahã ao máximo. Repetia a mesma frase, muitas vezes, com o mesmo sorriso nos lábios. Foi uma das pessoas mais interessantes que conheci. Do meu ponto de vista, tínhamos uma excelente relação de amizade.

?ãhõítõí foi outro perfeito informante; é um homem de 24 anos aproximadamente; uma pessoa fora do comum, que procurava de tudo entender e que parecia advinhar o que eu desejava saber. Foi responsável pelo o que há de melhor no meu material.

Era um pouco impaciente e não gostava muito de "fazer papel",como os demais informantes. Porém, quando decidia conversar comigo, tornava-se um mestre dedicado.

Kõhõĩbĩĩhĩ e *Kãõgĩãĩ* foram dois importantes informantes que, frequentemente, estavam "fazendo papel" comigo. Quando eu me mostrava cansado, reclamavam. O meu trabalho entre os Pirahã foi intenso. Disciplinados, não me davam trégua. Meu cotidiano era marcado pela pesquisa.

Já na 1ª viagem, descobrira que os nomes próprios pareciam ser a melhor via para se tentar compreender o mundo Pirahã. Na segunda etapa da pesquisa, percebí que temas como o ritual, a cosmologia, a escatologia eram expressos através do idioma dos nomes próprios. Os Pirahã falavam, também, do canibalismo e da guerra. Temas que paralelamente aos nomes são aspectos fundamentais ao entendimento de sua sociedade. Ao final da pesquisa, comecei a adoecer. Tentei solucionar o problema com os remédios que tinha. O quadro não regrediu. Após uma semana saí dos Pirahã, às pressas. Com o auxílio de um índio dirigi o barco até a boca do rio Madeira, alcançando Auxiliadora para,então, seguir viagem à Porto Velho.

CAPÍTULO I

LOCALIZAÇÃO E REFERÊNCIAS

1.1 - Os Mura e os Pirahã

As primeiras referências aos Pirahã - registradas por Barboza Rodrigues (1875, 1892) e Orton (1870) - os apontam como um subgrupo Mura. Nos documentos e trabalhos subsequentes esta relação dos Pirahã à tribo Mura é sempre assinalada.

Nimuendajú esteve entre os Pirahã no começo deste século, ao subir os rios Marmelos e Maici com a expedição que iria pacificar os Parintintin. Em seu relatório sobre as tribos do rio Madeira refere-se aos Pirahã como sendo remanescentes da então já aculturada "Nação Mura". A partir da comparação de termos coletados junto aos Pirahã com outros obtidos entre os Mura, concluiu tratar-se de uma única língua, logo, de um mesmo grupo indígena. Disse, ainda, que os dialetos Pirahã e Mura de Manicoré eram mutuamente inteligíveis salvo pequenas variações dialetais (Cf. 1948).

Os trabalhos de Oliveira (1977,1978) também apontam a identidade dos Pirahã aos Mura. Através de pesquisa histórica sobre os Mura é provável elucidar-se a questão da identidade do grupo Pirahã. De nosso ponto de vista, julgamos que fugiria sobremaneira ao âmbito de nossa pesquisa localizar historicamente os Mura com o mero propósito de entender os Pirahã. (1) No momento, há apenas indícios de que os Pirahã seriam um subgrupo, isto é, uma subdivisão da tribo Mura ou mesmo remanescentes Mura. Os a-

---

(1) Durante o desenrolar de nossa pesquisa tivemos a oportunidade de entrar em contato com Marta Rosa Amoroso, pesquisadora da Unicamp que desenvolve uma pesquisa sobre a etnohistória Mura. Ao cotejarmos nossos dados, ficamos animados com as semelhanças apresentadas pelos dois grupos, o que, de certa forma, parece reforçar a propriedade das hipóteses que afirmam serem os Pirahã um ramo da tribo Mura.

deptos desta última hipótese supõem que, no passado, devido a conflitos internos, o grupo cindiu-se dando ensejo à formação de um novo grupo. Esta hipótese pode ser encontrada tanto em Oliveira quanto em Nimuendajú.

Dos próprios Pirahã obtivemos um discurso sobre a origem histórica do grupo. Ao ser indagado sobre a relação dos Mura com os Pirahã, um informante disse terem tido os dois uma origem comum. Os *Pĩãhãĩ* (Mura) e os Pirahã habitavam, no passado, o rio Madeira e suas adjacências. Devido a conflitos intragrupais, alguns membros do grupo decidiram migrar para um lugar distante. Depois de muito andar estabeleceram-se no Maici, afluente do Marmelos. O relato indígena coincide, pois com a hipótese formulada pelos estudiosos. Não podemos avaliar, entretanto, até que ponto esta é uma explicação Pirahã sobre sua origem ou uma explicação que lhes foi dada. Contudo, alguns relatos sobre conflitos recentes evidenciam a mesma lógica de fissão. A explicação que obtivemos sobre a ocupação do rio Marmelos pelos Pirahã, indicou a existência de um processo idêntico. Estabeleceu-se um conflito entre os grupos do Maici que resultou numa fissão; os dissidentes passaram a ocupar o rio Marmelos.

A ocupação do rio Maici pelos Pirahã é muito antiga. As genealogias que coletamos, associadas aos dados relacionados aos locais de nascimento, evidenciam a presença Pirahã desde a segunda metade do século XIX.

A vinculação dos Pirahã aos Mura apoia-se em bases linguísticas (Cf. Everett, 1979), físicas e culturais. Consultando o material iconográfico Mura (Cf. Rodriguez Ferreira, 1971) percebe-se uma notável semelhança entre os adornos de cabeça, arcos e flechas

Mura e Pirahã. Da mesma forma, os relatos sobre a cultura Mura nos lembram, de imediato, os Pirahã. Uma descrição dos Mura fornecida por Bates poderia ser estendida aos Pirahã:

> "Os Muras se tornaram uma tribo de pescadores nômades, que desconhecem a agricultura e todas as artes praticadas por seus vizinhos. Não constroem moradas sólidas e duradouras; vivem em grupos familiais isolados ou em pequenos bandos, errando de um lugar para outro ao longo das margens dos rios e das lagoas onde há mais abundâncias de peixes e de tartarugas. Em cada lugar onde param temporariamente, eles constroem choças provisórias à beira da água, mudando-as mais para cima ou para baixo do barranco à medida que a água sobe ou desce". (1979: 129,130)

A semelhança dos grupos não passa desapercebida entre aqueles que, por razões distintas, lidam com os mesmos. Pude registrar as observações de um regatão, comerciante nos rios Marmelos e Madeira que, ao tomar conhecimento de nossa pesquisa junto aos Pirahã, informou-nos sobre outros índios que conhecia (os Mura), que em sua opinião, eram semelhantes àqueles. Baseava-se, fundamentalmente, em suas observações sobre o modo de vida deles para apontar as semelhanças entre os grupos. Este dado torna-se interessante uma vez que os comerciantes da região não associam os Pirahã aos Mura: conhecem os Mura e designam os Mura-Pirahã somente por Pirahã.

1.2 - Território e Ocupação

Os Pirahã atualmente habitam um trecho das terras cortadas pelo rio Marmelos e quase toda a extensão ao longo do rio Maici. O Maici é formador do Marmelos que é tributário da margem direita do rio Madeira. O Marmelos é um rio largo e raso, de águas pretas e mornas. Apresenta em suas margens a mata exuberante, de árvores frondosas, típica da vegetação de floresta tropical. Nesta região os períodos de seca e chuva são fortemente marcados, determinando alterações importantes no nível dos rios. Na época da seca despontam belas praias de areia branca, intercaladas por blocos de rochas e ilhas, em toda a extensão do rio. Na chuva, as águas deixam aparecer apenas as copas das árvores e as "terras altas". Subindo o Marmelos, em direção contrária à sua foz, encontra-se, após um longo percurso, um local denominado "Estirão Grande", que demarca o início do território Pirahã. Uma linha reta onde não se avista nenhuma formação de curva no rio. Deste trecho tem-se uma visão ampla da largura do rio, o que é difícil de ser percebido em outros trechos devido à profusão de curvas acentuadas. No "Estirão" não vemos os limites à frente. Sua travessia alonga-se por mais de uma hora de barco a motor. A baixa das águas, na estação seca, permite a formação de praias nas extremidades do Estirão e a formação de diversos bancos de areia ao longo de seu curso. Este local foi uma antiga habitação Pirahã; em 1959 um casal de missionários do SIL aí encontrou um grupo de moradores (Cf. Henrichs, 1964). Prosseguindo na mesma direção encontra-se outro local que está estreitamente vinculado à ocupação desta região pelos Pirahã. Junto a embocadura do rio Maici, encontra-se uma das principais praias do Mar-

melos que se distingue por sua extensão e beleza; é um ponto estratégico para a habitação, uma vez que dá acesso à exploração dos dois rios. No início do século, Curt Nimuendajú encontrou neste local os Pirahã (Cf. 1925); na década de 70, Oliveira (Cf. 1977,1978) alí esteve. Passando a boca do rio Maici percorre-se um número significativo de praias, lagos e igarapés;dentre estes os mais importantes são os Igarapés Juqui e Sepoti.Este último parece marcar os confins do território Pirahã,visto que as referências topográficas e toponímicas esgotam-se em suas adjacências.

Subindo o rio Maici deparamo-nos com um rio de proporções bem diferentes. O Maici é um rio estreito e profundo, de águas geladas. A água apresenta um tom verde escuro, em virtude do reflexo da floresta que se adensa em suas margens. A mata do Maici é rica em castanheiras; avistam-se centenas destas árvores em toda sua extensão. A ocupação deste rio se faz desde sua embocadura até as proximidades de sua cabeceira. O limite do território Pirahã, nesta direção, é a ponte sobre o Maici, parte da Rodovia Transamazônica. Este trecho da Estrada dista 80km. da cidade de Humaitá.

O rio Maici é o lugar das terras altas. Existem poucas pontas de praias. O rio é pontilhado por locais de exploração da castanha, que outrora era realizada somente por regionais. Na atualidade, os Pirahã exploram vários castanhais no período da "safra" (dezembro-março). Os rios Maici e Marmelos são, na concepção Pirahã, locais de moradia, de residência, onde se estabelecem em acampamentos ribeirinhos nas praias ou nas terras altas. Riberirinhos por excelência, espalham-se em peguenos gru-

pos ao longo destes rios. O território Pirahã tem assim a forma geométrica de um "T" formado pelo eixo do Maici e o trecho do Marmelos. Apesar de haver habitações apenas nas partes ribeirinhas, é explorada uma vasta área aquática (lagos, igarapés, poços) e terrestre que está fora deste trecho.

A estratégia de ocupação Pirahã segue uma lógica particular. Os locais não são habitados por mais de um período consecutivo. Estão sempre locomovendo-se de um ponto para outro do território. As moradias, as habitações, não significam perma - nência, isto é, ocupação permanente de uma micro-região. Há deslocamentos constantes por todo o território.

Em linhas gerais, existem dois grandes grupos sociais Pirahã que, efetivamente, repartem a ocupação do território. O primeiro espalha-se por diversos pontos desde as imediações do rio Marmelos até o médio Maici. O segundo grupo começa a ocupação a partir de um ponto situado cerca de 30 horas de barco a motor deste último local habitado; estende-se até as proximidades da Rodovia Transamazônica. A divisão nestes dois grupos deve-se, em parte, ao isolamento geográfico, que resultou, na atualidade, em desconhecimento mútuo. Os dois grupos não trocam mulheres , nem bens, nem informações. Segundo informantes, durante a década de 50, estes grupos habitavam áreas contíguas nas cercanias da boca do Maici. Após a ocorrência de conflitos internos, surgidos em conseqüência de disputas matrimoniais, uma parte migrou para o médio Maici realizando um trajeto para o interior do território. Observamos mais uma vez que os conflitos surgidos no interior dos grupos geram fissões, deslocamentos e migrações de território. Quando realizava o trabalho de campo, pude presen-

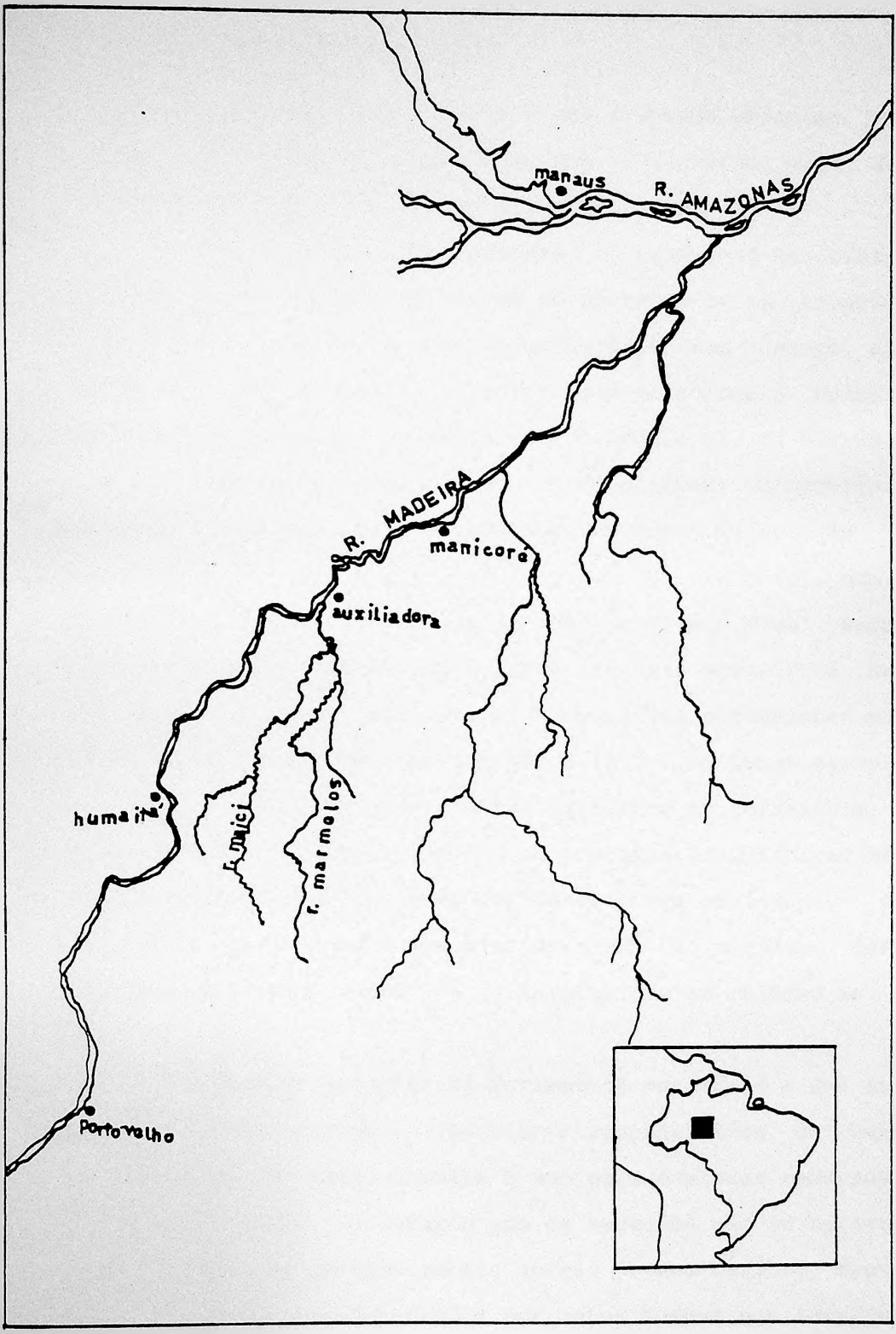
ciar um deslocamento resultante de uma contenda entre dois grupos pela posse de um castanhal. No desfecho do episódio, os ocupantes do castanhal migraram para outra parte do território. A migração, em situação como esta, é justificada pelas ameaças de morte sofridas pelo grupo.

Em 1985 a população foi estimada em 127 índios.(2) Na década de 70 Oliveira a estimou em cerca de 90 índios; na década de 20 Nimuendajú apresentou uma cifra idêntica. A população parece estacionária. Isto se deve, talvez, à alta taxa de mortalidade infantil. As doenças que mais vitimam a população são o sarampo, a rubéola, o tétano. Há, ainda, um índice elevado de partos com complicações que resultam na morte dos recém-nascidos. Durante o tempo de nossa pesquisa, tivemos conhecimento de dois partos em que os recém-nascidos não sobreviveram.

As configurações espaciais não podem ser entendidas fora do tempo. Existe um tempo da ancestralidade, da genealogia, que determina a ocupação do território. Existem os arranjos matrimoniais que dão uma configuração singular a esta ocupação e, ainda, os deslocamentos ditados pela sazonalidade. Percebe-se, assim, que as configurações espaciais não são de caráter permanente. Os grupos formam-se e re-formam-se de acordo com estas variáveis mas há ordem por trás da aparente desorganização e aleatoriedade da ocupação territorial.

---

(2) Informação pessoal do funcionário da FUNAI José Carlos Levinho, que à época realizou um censo dos Pirahã.


manaus
R. AMAZONAS
R. MADEIRA
manicoré
auxiliadora
humaitá
r. ituxi
r. marmelos
Porto Velho

1.3 - O Contato com os Brancos

Uma vez que nosso projeto não pretende abranger, por razões já assinaladas, o grupo Mura, nos limitaremos, aqui, às informações colhidas em nosso século sobre os Pirahã.

Como dissemos anteriormente, as primeiras notícias sobre este povo no século XX surgem no contexto da pacificação dos Parintintin. Em 1922, quando Nimuendajú visitou o grupo, alguns Pirahã serviram de guias à expedição que percorreu o Maici em busca dos Parintintin. Durante todo o século XX, os Pirahã mantiveram-se em contato esporádico com os brancos. O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) estabeleceu um Posto de atração dos Parintintin em território Pirahã, no boca do rio Maici, num lugar que ficou conhecido pela designação de "Posto Novo". Enquanto existiu, o posto prestou assistência indireta aos Pirahã. Na década de 50, o Summer Institute of Linguistics estabeleceu uma base na região, que funcionou de 1959 a 1979. Ao longo destes anos, vários casais de missionários residiram no território Pirahã. À parte o desenvolvimento de pesquisa linguística, não obtivemos dados sobre a atuação do Summer entre os índios. Estes referem-se positivamente aos missionários. No entanto, demonstram desconhecer os objetivos da instituição em relação ao grupo.

A relação interétnica fortemente marcada é a que se estabelece com os regatões - indivíduos proprietários de barcos, que entram no rio Maici durante o ano para explorar recursos naturais da floresta. A relação com os regatões não se caracteriza como tensa, de maneira geral, apesar de seu caráter espoliativo. Os índios são explorados por estes homens que lhes forne-

cem cachaça em troca de castanha, sorva, copaíba, pau-rosa, madeiras-de-lei, etc.

Os Pirahã não vêem no contato com os brancos um meio de aquisição de bens duráveis da sociedade regional. O único interesse explícito é pela cachaça fornecida pelos regatões. Existem algumas iniciativas isoladas da parte de alguns índios que preferem trocar os produtos coletados por bens tais como: panos, instrumentos, canoas, açúcar, sal, farinha, etc. Os bens de consumo são mais valorizados enquanto bens de troca.

Os regatões aproveitam-se da indiferença dos Pirahã perante os brancos para explorá-los ainda mais. Nos contatos, os Pirahã apresentam-se sempre amáveis e sorridentes, não demonstrando aos regatões sinais de aborrecimento pela desigualdade das trocas. Durante o processo, os brancos, muitas vezes descem do barco e roubam os arcos e flechas dos índios, chegando mesmo a tomar-lhes os peixes que pescaram. Mesmo nestes casos extremos não se manifestam contra os regatões. É comum que estes se dirijam a um lugar Pirahã para pedir-lhes que os acompanhem e indiquem os pontos onde pode-se encontrar madeira que irão comercializar em Manicoré ou Humaitá. Nestas ocasiões prometem-lhes muitos bens mas ao final do trabalho não lhes dão o que prometeram. A atitude pacífica, diríamos apática, no contato com estes membros da sociedade regional, é, por outro lado, o que lhes facilita viver segundo os padrões tradicionais. Durante a estação chuvosa transferem-se para regiões de castanhais e coletam uma quantidade razoável de castanha que trocam com os regatões por farinha, panos e cachaça. Pudemos perceber que não demonstram um grande interesse em consumir bens exógenos à sua cultura. Seu

interesse não é tão intenso a ponto de motivá-los no sentido de maximizar a produção para poder adquirir maior variedade e quantidade de coisas. A relação de exploração é mantida pelos regatões com facilidade, já que os Pirahã não sabem barganhar e, muito menos, controlar seu débito.

Índios e regionais desenvolveram uma linguagem específica do contato. Falam um *pidgin* com elementos da língua geral, do português e do Pirahã. É interessante observar que cada parte supõe que domina a língua do outro. Assim, os Pirahã pensam que estão falando o português, enquanto os regatões pensam que conhecem e dominam a língua Pirahã. A linguagem do contato, no entanto, dá conta basicamente dos tipos e quantidades dos produtos trocados. Se comparamos as relações entre os Pirahã e os regionais às existentes entre estes e grupos vizinhos, percebe-se que aqueles conseguiram manter um maior distanciamento na medida em que têm uma atitude de alheamento em relação ao mercado. (3) Isto dificulta a manutenção de laços de dependência. A maioria dos Pirahã não conhecem o rio Madeira, bastante próximo do seu território. Outra variável que concorre para a manutenção deste quadro está associada às condições próprias da economia e do clima da região: é na época das chuvas, quando os rios estão mais propícios à navegação, que se atinge o ápice da coleta da castanha. Durante todo o periodo de verão, de abril a outubro ficam praticamente isolados na região. São raros os barcos que atravessam o seu território.

---

(3) Os Tenharim, os Torá, os Parintintin encontram-se totalmente atrelados aos regatões através das dívidas contraídas que, devido ao sistema de aviamento, tornam-se permanentes.

A consequência mais danosa do contato foi a introdução do hábito de consumo de bebida alcóolica. Os Pirahã gostam de se embebedar e, portanto, submetem-se a exploração dos regatões para obter este produto. A bebida, notadamente a cachaça, quando a obtém, é consumida em excesso, com conseqüências para a vida intra-grupal. Bêbado, um Pirahã se transforma: habitualmente simpático, cordial e pacífico, torna-se um ser agressivo. Pudemos testemunhar certa vez, uma situação deste tipo quando chegamos para visitar um grupo local em seguida à partida de um regatão, que havia dado aos índios meia dúzia de garrafas de cachaça. Por estarem bêbados, os moradores não permitiram que nos aproximássemos, ameaçando-nos de morte. Os regatões, conhecendo a agressividade dos índios, somente distribuem a cachaça à hora da partida do barco. Os incidentes mais graves ocorridos entre os Pirahã decorreram do consumo de bebida alcoólica. Soubemos do caso de uma mulher que foi assassinada pelo marido e o de uma mãe que deixou o filho afogar-se no rio quando, alcoolizada, tentava dar banho na criança. As mulheres embebedam-se mais raramente . Quando os homens põem-se a beber, as mulheres escondem as armas, facas, quaisquer objetos que possam ser utilizados como instrumentos de agressão.

O contato intermitente entre índios e brancos assegurado, por um lado, pela filosofia de vida Pirahã, que não favorece o interesse pelas coisas materiais dos brancos, e,por outro, pelas condições da região, facilitou aos Pirahã permanecerem a uma certa distância das pressões da sociedade regional, e portanto viverem sob os ditames de sua própria cultura.

1.4 - A Língua Pirahã

Os Pirahã são classificados juntamente com os Torá e os Mura como membros do tronco lingüístico Mura (Cf. Everett,1979).

ʔãpáĩtíĩso é o termo nativo para referir à sua própria língua. Significa "aquilo que sai da cabeça". Seu significado literal já demonstra o espaço que a língua ocupa no universo Pirahã. A língua, aquilo que sai da cabeça e não da boca, parece ser, na concepção nativa, instrumento do pensamento e reflexão.

A língua é tonal (Everett, 1979). Os significados não são estabelecidos através dos segmentos mas pela relação entre os tons no nível supra-segmental. Foi analisada exaustivamente em teses e vários artigcs por Everett (Cf. 1979,1983,1985a,1985b, 1986, 1986b). Possui um quadro de fonemas que contém 9 contóides (16 alofones) e 3 vocóides (7 alofones). Possui ainda três tons de nível (alto, médio e baixo).

O aspecto supra-segmental da língua é, a nosso ver, o que mais contribui para a inserção da língua num campo eminentemente social. As possibilidades de comunicação com base nesta característica são ampliadas. Tem-se a impressão de que a língua nativa colocou-se o desafio de ultrapassar os limites impostos pela distância, pelo bloqueio articulatório e pelos limites do aparelho auditivo.

Embora a base segmental seja usada no discurso cotidiano juntamente com os tons, em muitas ocasiões dispensa-se o segmento para estabelecer significado.

Outros modos de comunicação são: a) a linguagem assobiada; b) a gritada; c) o "falar-comendo". Os três casos se aplicam a contexos sociais específicos.

a) A linguagem assobiada ocorre em expedições na mata ou no rio, durante as pescarias, quando o barulho das vozes po - derá interferir no sucesso das tarefas. O assobio apresenta-se, aqui, como puro tom. Tanto Everett (Cf. 1979,1983) quanto nós verificamos que o assobio não é padronizado em códigos restritos, ao contrário, através dele produzem-se frases inteiras e mesmo discursos. Na experiência do trabalho de campo pudemos ver transformadas qualquer palavra ou mesmo qualquer sentença Pirahã em uma cadeia de tons assobiados.

b) O grito permite a comunicação a grande distância. Em geral é usado nas conversas travadas quando estão navegando em duas ou mais canoas pelo rio, ou estão em locais de habitação distantes (por exemplo, estabelecidos nas margens opostas do rio) ou, ainda, dentro da mata, numa expedição de coleta. Para realizar esta forma de comunicação, utilizam qualquer segmento como suporte dos tons e daí estabelecem uma relação entre os tons produzindo, assim, sua significação.

c) O "falar-comendo" é muito comum. Permite a qualquer um participar durante todo o tempo da conversação mesmo que sua boca esteja ocupada com a mastigação. Para tanto vibram as cordas vocais ao mesmo tempo que nazalisam o som. Assim, estabelecem as relações entre os tons, produzindo significados.

Vemos, assim, que a língua Pirahã não se conformou aos limites "naturais" para o estabelecimento da significação. Onde se impõe o silêncio, ela se desloca para o assobio. Onde se tem a distância, ela se desloca para os gritos. Onde se tem o impedimento do aparelho articulatório se utiliza da sonoridade associada à nazalização para estabelecer significação.

Na sociedade Pirahã a língua não pode ser encarada apenas como uma forma de estabelecer comunicação. Deve ser entendida como uma maneira de pensar o mundo e construir um discurso sobre o cosmos. Há alguns fatores que devem ser melhor explicitados para que esta afirmação possa ser sustentada. Vejamos algumas peculiaridades da construção do discurso Pirahã. Em primeiro lugar, percebe-se uma diferença bem marcada no falar masculino e feminino, chegando a parecer uma diferença dialetal. A fala masculina é bem marcada quanto aos segmentos. Na fala feminina há um relaxamento do segmento, favorecendo interferências fonéticas de toda a ordem, que podem levar a mudanças arbitrárias dos fonemas. Por exemplo: ouvimos, certa vez, uma mulher referir-se ao termo assobio (*ʔãpõpãí*) nas formas *ʔãkõkãí* e *ʔãgõgãí*, o que não interferiu em sua comunicação.

Um outro traço particular da língua é a própria maneira em que se constrói o discurso no processo de conversação. Há dois tipos básicos de conversação: a) em que os falantes tem relação social próxima e o discurso é construído pelos participantes de forma simultânea. Explicamos: alguém inicia o discurso e antes que chegue ao final da sentença é imediatamente acompanhado por outro falante que passa a repetir as palavras que o primeiro está proferindo para, em seguida, acrescentar outra sentença. Desta forma a conversa flui sem que aquele que iniciou a conversação precise se calar. Depois de algum tempo o discurso passa a ser totalmente construído em conjunto. Esta construção implica em que o interlocutor participe na construção da mensagem. A intenção de uma mensagem vai ser completada pelo outro e não por aquele que a iniciou. Neste sentido há um "desrespeito" ao turn-

-talking que é a norma de separação entre aquele que fala e o que escuta, o que pergunta e o que responde. No presente caso, após o início da conversação não se pode precisar quem a iniciou e nem mesmo a finalidade da mensagem. O discurso se torna aberto, exterior ao sujeito que o iniciou.

b) Estabelecer comunicação através do discurso no contexto social em que os falantes não têm relação social próxima. Neste caso o que prevalece é a redundância, isto é, o falante que inicia o discurso é acompanhado simultaneamente pelo outro que, aqui, não interfere no seu discurso, repete-o apenas como um eco.

Observamos, assim, que para os Pirahã o falar, isto é , proferir um discurso, é não só uma forma de comunicação mas demarca tipos de relações sociais. Assim, entre os próximos o discurso é construído num processo de interferência-diferencial, fala-se ao mesmo tempo que o outro mas diferentemente dele. Entre os desconhecidos o discurso é construído num processo de interferência-similar, fala-se o mesmo que o outro simultaneamente. Isto indica que as formas de falar são formas de relações sociais: com os estrangeiros ou parentes distantes fala-se de forma a evitar qualquer tipo de discordância que pudesse suscitar conflitos. É interessante observar que as mulheres não falam com estrangeiros. Evitam qualquer forma de comunicação com estranhos. Neste sentido, na sociedade Pirahã o silêncio é uma forma, muito nítida, de negar uma relação. Observamos, também, que usam o silêncio para furtar-se à solicitação de algum bem. A negativa não é explicitada, há apenas o silêncio definindo uma recusa de reciprocidade.

Os Pirahã atuam em relação à sua língua de forma bastante criativa. É comum fazerem brincadeiras com a linguagem, com rimas de tons e outros segmentos ou mesmo procedendo a comparações entre as terminações das frases e segmentos, tons. Vê-se, assim, que os Pirahã constroem sua língua refletindo, pensando sobre ela, submetendo-a ao uso social.

APÊNDICE LINGÜÍSTICO

Quadro Fonético (4)

Consoantes

Modos de Articulação	Pontos de Articulação				
	bilabial	alveolar	alveopalatal	velar	glotal
oclusiva surda	p	t		k k̇	ʔ
oclusiva sonoro	b			g ġ	
africada			ts		
fricativa		s	ʂ		h
nasal	m	n			
lateral			ɭ		
vibrante	b̃				

Vogais

	anterior	central	posterior
Alta fechada	i		u
Alta aberta	ɪ		ʊ
Média fechada			o
Média aberta	ɛ		
Baixa		a	

(4) Para elaboração deste apêndice seguimos os trabalhos de Everett (1979) e Heinrichs (1964)

Descrição dos Fonemas

/p/ — [p] Oclusiva bilabial surda

/b/ — [m] (em início de palavra) nasal bilabial sonora
/b/ — [b] ~[m] (nos demais contextos) oclusiva bilabial sonora
/b/ — [b̆] ~[b[(em meio de palavra diante de vogal posterior) vibrante bilabial sonora

/t/ — [tʸ] (diante de i) africada alveopalatal
/t/ — [t] (nos demais contextos) oclusiva alveolar surda

/k/ — [k̟] (entre vogais centrais) oclusiva pós-velar surda
/k/ — [k] (nos demais contextos) oclusiva velar surda

/g/ — [n] (em início de palavra) nasal alveolar sonora
/g/ — [g] (entre vogais centrais) oclusiva pós-velar sonora
/g/ — [ɣ̟̆] ~[g] (em meio de palavra depois de vogal posterior) duplo flap (um no palato e um no alveolo) com extensão da parte sub-lingual no lábio inferior
/g/ — [g] (nos demais contextos) oclusiva velar sonora

/h/ — [h] fricativa glotal surda

/s/ — [ʃʸ] ~[s] (antes de vogal anterior) fricativa pré-palatal surda côncava
/s/ — [s] (nos demais contextos) fricativa alveolar surda côncava

/?/ — [?] oclusão glotal. (Ocorre em toda palavra que se inicia por vogal)

/i/ — [i] (antes de vogal central) anterior, alta,fechada, não arredondada
/i/ — [ɪ] ~[ɛ] (nos demais contextos) anterior, alta, aberta, não arredondada; anterior média, aberta, não arredondada.

/a/ — [a] central, baixa, aberta, não arredondada

/o/ — [u] (depois de [a]) posterior, alta, fechada, arredonda - da
/o/ — [w] (antes de [i]) posterior, alta, assilábica, arredondada
/o/ — [o[(nos demais contextos) posterior, média, fechada,arredondada

Duração

/alongamento/ [:] - em meio de palavra as consoantes surdas /p/, /t/, /k/, /?/, /s/, /h/.

Tom

Há três tons fonêmicos

- alto
- médio
- baixo

Padrão Silábico

CV. e V. A única restrição é que /i/ nunca se segue a /k/.

CAPÍTULO II

UNIVERSO DA SOCIABILIDADE

2.1 - Organização Social

Neste item procuraremos abordar questões concernentes ã organização social: tempo, espaço, ritmos e modos de vida e estilos materiais.

Há duas formas de existência Pirahã, relacionadas a dois momentos distintos da vida social: tempo da seca e tempo da chuva. Estes dois momentos marcam épocas designadas pelos Pirahã por *Pīāīīsī* (seca) e *Pīāīsāī* (cheia). Estas estações condicionam modos de vida particulares e formas de organização social distintas.

2.1.1 - Ritmos Sazonais: Tempo e Espaço

O tempo e o espaço adquirem significado somente quando introduzidos numa categoria: movimento. O movimento é o que constitui a vida social Pirahã. A organização social gira em torno da movimentação em um espaço. Há, sempre, deslocamentos gerando uma não fixação espacial. O espaço é o lugar do movimento. Movimentos de corpos e grupos, movimentos da água do rio (descida e subida).

Encontramos uma organização social que usa como recurso de estruturação os ritmos sazonais. A partir de uma polaridade sazonal (seca e chuva) estabelecem-se alguns pares de oposições por onde se concebe a ocupação espacial e a temporalidade (na produção deste espaço). As categorias que expressam simbolicamente o contraste entre seca e chuva são:

SECA	CHUVA
vida ritual	vida cotidiana
praia	terra alta
abundância	escassez
casa individual	casa coletiva
concentração	dispersão

Há aqui, portanto, vários recortes possíveis. O tempo do ritual no tempo da abundância, na casa individual, no espaço da praia, produzindo uma concentração. O tempo na vida cotidiana, no tempo da escassez, na casa coletiva, no espaço da terra alta, produzindo uma dispersão.

O tempo e o espaço complementam-se no modo de organização social Pirahã. Vejamos, agora, em detalhes, como são acionados nas distintas épocas para, posteriormente, tratarmos do tempo e do espaço concebidos como unidades independentes. Um tempo-espaço articulado à formas de organização social e um tempo e um espaço propriamente ditos.

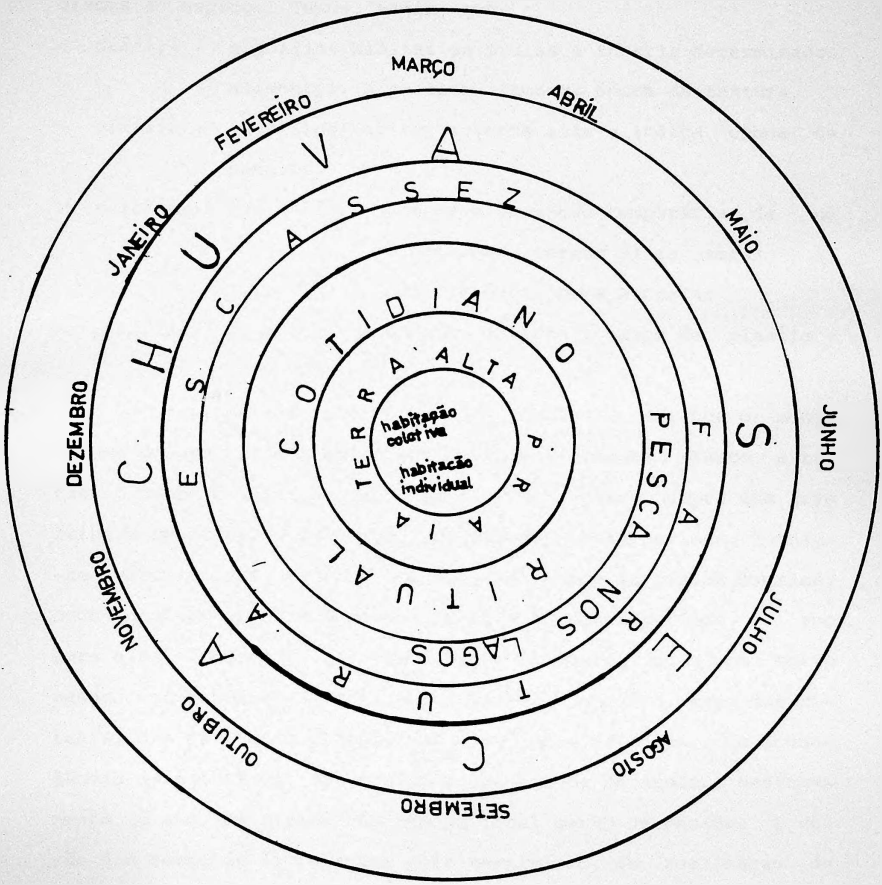
O tempo-espaço ganha concretude com a sazonalidade. O tempo associado às estações climáticas, divide-se em dois: época de seca e época de chuva.

pīāĩĩsī (verão)

pīāĩsāĩ (inverno)

Existe, ainda, um tempo intermediário que é designado como *Pīābāĩpīsõ õgāĩkāīsāĩ*, que se refere à época do plantio.Este tempo é intercalado entre as duas estações que são bem marcadas. As estações, por sua vez, coincidem com a marcação de tempo, que é, assim, um tempo organizado de forma ecológica. O tem-

ESTAÇÕES CLIMÁTICAS

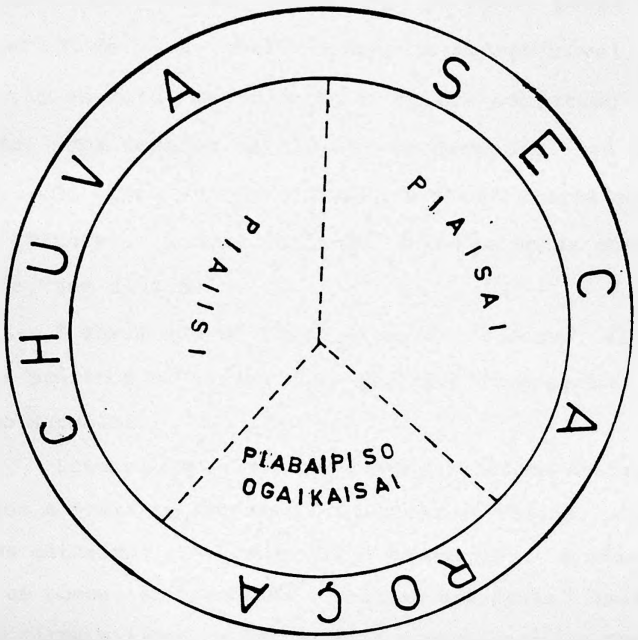


po do plantio é ditado por outro tipo de regra, por uma referência cultural. Estes tempos climáticos estão diretamente associados ao espaço. Temos, assim, que:

- *pĩãĩĩsĩ* - significa habitar as praias e ingerir determinados alimentos. Significa, também, época de fartura.
- *pĩãĩsãĩ* - significa habitar a terra alta e indica época de penúria.
- *pĩãbãĩpĩsõ õgãĩkãĩsãĩ* - conota a ocupação temporária de um espaço nas terras altas antes da transferência para a praia.
- *pĩhõĩĩhĩãĩ* - o ciclo completo: inverno + tempo de plantio + verão.

O verão é a época do ano em que o rio alcança o menor volume d'água; fica raso e seca em alguns trechos. Nesta estação, o tempo é firme, o céu é azul. Venta pouco, sopra uma leve brisa a maior parte do tempo. Os Pirahã, neste período, tornam-se descontraídos, ficam à vontade, habitando as praias dos rios, onde convivem por cinco meses. Este é o melhor período do ano para eles. Quando se referem à época da chuva, falam com certo pesar, contrastando-a com a época da seca, que é o tempo dos rituais, das batidas de timbó, das expedições de pesca, da abun - dância de alimentos, das praias e dos bancos de areia. Neste momento do ano, os Pirahã não têm um local certo de parada. O verão é o tempo do livre andar pelo território, de realização de expedições que podem durar dias ou semanas. Um casal, ou então alguns casais com filhos, saem em andanças livres pelo território, levando uma vida nômade. O casal que sai para pescar leva todos os seus pertences, além dos filhos e animais domésticos.As pes-

CONCEPÇÃO PIRAHÃ DAS ESTAÇÕES CLIMÁTICAS



carias podem durar algumas horas ou então, algongar-se por dias ou semanas. Este costume sugere a possibilidade do casal abandonar seu grupo local. Esta parece simbolizar a concepção da vida neste patamar. Uma frase típica utilizada muitas vezes para explicar esta vida pouco estruturada, diz: "*hĩãĩtĩĩhĩ ?ĩbĩĩsĩ ?ãbã?ãĩgĩõ*" (gente-corpo-somente). Os Pirahã reconhecem sua maneira particular de atuar no mundo sem deixar muitos vestígios de sua passagem. Tudo o que é usado na vida material parece ter sido escolhido por ser descartável ou pela pouca durabilidade . Este estilo de vida, aberta sobre um espaço móvel, exprime uma adaptação ao meio, mas também, e talvez sobretudo uma filosofia de vida. Uma maneira particular de conceber sua atuação neste mundo. Uma sociedade aparentemente frágil cujos contornos custam a aparecer. Onde a "cultura" não se deixa entrever. Vida errante, sem dúvida.

É assim que ao final da época da chuva, dirigem-se para locais próximos às praias que, em breve, começarão a despontar no rio Marmelos.

Estabelecem-se em pequenos espaços da areia. Não esperam que a praia se conforme. Aí vivem ao relento, deitados sobre os estreitos trechos de areia às margens. A cada dia descem mais um pouco, acompanhando o refluxo das águas. Quando a praia surge firme e limpa, podem iniciar a construção de pequenos tapiris. Um homem os faz sozinho, gasta apenas algumas horas para construí-los. O tapiri consiste em uma estrutura em que quatro varas finas formam o esteio; elas são fincadas na areia diretamente e amarradas entre si com cipó e ainda outras três varas. Esta habitação é coberta com folhas já abertas do babaçú, o que

a torna parcialmente permeável à chuva. Basta que existam apenas um ou dois tapiris para que os habitantes de um lugar possam abrigar-se nos raros dias de chuva que o período seco promete. É comum os casais, isoladamente, cortarem pequenos troncos de árvores, jogá-los sobre a areia, e ali estabelecerem sua morada . Sobre esta espécie de estrado colocam seus pertences e acomodam seus filhos e animais domésticos. Durante esta estação,na maioria dos casos, não se constrói nenhuma espécie de abrigo. Vive-se ao relento nas praias. Este período é considerado como o tempo paradisíaco. A comida é farta, os dias são mais bonitos, as pescarias bem sucedidas e é sobretudo, tempo dos rituais. O canto e a dança tomam a cena. Durante a noite, quando há lua cheia, organizam pequenas festas. Os rituais ligados aos nomes são quase cotidianos. A areia da praia é considerada "limpa" , ao contrário da terra alta, e por isso, soltam seus corpos, à vontade, pelo chão.

Os casais espalham-se pela praia formando pequenos núcleos em torno de seus fogos. A impressão que se tem é a de um grande acampamento. Uma praia habitada ganha uma conformação espacial bastante singular. Por toda a sua extensão vêem-se habitações pequenas, cada uma abrigando uma família conjugal, intercaladas, apenas, por jiraus dispostos sobre a areia,que demarcam um local específico de habitação. À noite, a visão que se tem de uma aldeia de praia, estando num ponto dentro do rio, é a de vários fogos, pontos de luz, lado a lado, ao longo da praia de areias avermelhadas. As águas do rio brilham, refletindo a luminosidade espelhada pelas pequenas fogueiras.

A vida na praia é alegre. Os banhos se prolongam por

horas a fio; as crianças passam grande parte do dia correndo pela areia ou pescando os peixinhos que se aproximam da praia atraídos pelos restos de alimento. As pessoas não demonstram preocupar-se em planejar as atividades ligadas à prática de subsistência. E isto não é, de fato, necessário. O alimento por excelência, o peixe, é abundante nesta estação. Um homem pode, sem muito esforço, pescar uma quantidade suficiente que dê para alimentar sua família e para distribuir entre os demais membros do grupo. Nesta época levam a vida sem se preocupar com a subsistência. Os homens têm mais tempo para se dedicarem às atividades ligadas à manutenção de seus arcos e flechas, à coleta de sementes e cocos para confeccionar colares. As mulheres cuidam das crianças e confeccionam colares.

A pescaria parece marcar o ritmo da vida nesta estação. A coleta de frutos é rara; o trabalho na roça é esporádico; eventualmente colhe-se mandioca para fazer farinha. O dia-a- dia nesta época pode ser resumido desta forma: os homens acordam bem cedo e partem para os pontos de pesca próximos à aldeia para pescar piranha. É uma pescaria curta. Cada homem traz o suficiente para a refeição matinal de sua mulher e filhos. Após a refeição, descansam por algumas horas esperando o "sol esquentar"; sol alto, saem com seus arcos e flechas para pescar o tucunaré e outros peixes maiores. Esta pescaria pode prolongar-se por horas. Eventualmente, a mulher e os filhos acompanham o pescador. As mulheres e os homens que permanecem na aldeia passam o dia conversando, fazendo artesanato e dormindo. As mulheres ocupam-se com os trabalhos artesanais de palha ou fiam o algodão usados no acabamento das flechas de seus maridos. Na aldeia, a

volta dos pescadores é esperada por todos. As mulheres e as crianças aproximam-se da canoa assim que ela atraca na praia. Comentam sobre a quantidade de peixe que o pescador trouxe. Ouve-se exclamações glotais de surpresa(1). Em seguida fazem a última refeição do dia. É hábito frequente, antes do anoitecer, observar o pôr do sol, da margem do rio. Sentados,comentam algum assunto do dia ou permanecem em silêncio. Quando o sol cai, pode-se dar início ao ritual de xamanismo que se prolonga por três horas, no máximo.

No período chuvoso, leva-se uma vida completamente distinta. As chuvas começam por volta dos meses de novembro e intensificam-se em dezembro; as águas tomam de assalto as praias e as pontas de areia deixadas pelo verão. As pessoas transferem-se para os lugares altos, à medida que a água avança,procurando fugir da enchente que chega rapidamente. O período chuvoso é representado como uma época de penúria, que deixa marcas nos seus corpos. O volume d'água aumenta em proporções gigantescas, fazendo o rio subir, em certos trechos, cerca de 20 metros. Os peixes espalham-se, tornando-se difícil sua captura. Neste período, a pesca exige que o pescador seja hábil no manejo de seus arcos e flechas e na construção de armadilhas de pesca. Nesta época, vive-se nos barrancos, isto é, lugares que o rio não consegue atingir. São pequenas faixas de terra, ribeirinhas, áreas mínimas, desmatadas para que se possa construir uma habitação.

---

(1) Emitem o som sonoro glotal como expressão de surpresa. O som glotal surdo é usado para afastar os cachorros.

Nas proximidades das casas, começa a floresta. Como os Pirahã limpam somente o local onde irão erguer suas casas,derrubam apenas as árvores mais altas. Aproveitam as árvores ou troncos caídos como partes constitutivas da habitação. Uma casa pode durar aproximadamente três anos. São ocupadas, sucessivamente, por famílias que se estabelecem no local durante esta época do ano. Estes sítios são, na maioria das vezes, pontos importantes de exploração de castanha. Nesta época, os Pirahã parecem viver em pequenas ilhas. Aqueles que habitavam as aldeias de praia dividem-se, formando pequenos grupos que irão ocupar os lugares próximos ao longo do rio. A divisão ocorre por dois motivos: o primeiro refere-se ao pequeno espaço disponível nas terras altas, insuficientes para acolher a todos. São lugares comprimidos entre a floresta e o rio. Em segundo lugar, quanto menor o número de pessoas concentradas em um lugar, maior a chance de conseguirem alimentos suficientes. Ocupando várias áreas ao longo do rio, têm-se acesso a distintos sítios de coleta e de pesca, facilitando a sobrevivência. Outro fator de dispersão é a exploração de castanha pelos índios, diretamente ligada às relações com os regatões. Neste período procuram estabelecer-se naqueles pontos reconhecidos como áreas de exploração da castanha. Nestes locais controem uma única casa. Esta é de posse coletiva; no seu interior cada jirau corresponde a uma família elementar.

Na época de chuva, as dificuldades de sobrevivência do grupo aumentam. Cada família nuclear fica responsável pela sua manutenção. Os Pirahã procuram realizar outras atividades de forma a complementar a escassa dieta de peixe. Caçam pequenos

roedores e se dedicam à atividade de coleta, principalmente da castanha para venda ao regatão e para consumo. Parece ser o que supre, de fato, a falta de peixe. Incansáveis, os índios saem todos os dias para pescar; na maioria das vezes retornam sem o peixe. Neste período, as pessoas demonstram o desânimo e o cansaço decorrente da sub-alimentação. O ritmo da vida social diminui. Demonstram preocupar-se exclusivamente com a escassez de alimentos; não pensam e não falam senão em assuntos relacionados à sobrevivência; fantasiam sobre a fartura da estação seca. Não se cansam de descrever os "banquetes" que fazem durante esta estação. Falam sobre a quantidade de peixes que um pescador traz para a aldeia e sobre as aventuras da pesca. O cotidiano da aldeia se caracteriza pela ausência de homens. Durante o dia os homens ficam fora pescando ou coletando. É, também, um período em que se sedentarizam, não dormindo em outro lugar que o acampamento. Receiam passar as noites sozinhos na "terra alta" devido a proximidade da floresta, vista como um lugar perigoso e assim nunca se afastam demais. As casas são construídas com maior cuidado, sobretudo a cobertura: trançam a palha do babaçu de modo a evitar que a água entre nas casas.

A construção tem o aspecto de duas meias-águas com três esteios em cada um dos lados. Não há qualquer proteção lateral; fecha-se somente o teto, com um trançado de folha verde do babaçu. No interior das casas, contróem jiraus com altura variável, de 0,50m a 1,50 m, compostos de paus roliços cortados para tal fim. Em geral estas casas têm dois ou três jiraus abrigando, assim, em média duas ou três famílias elementares. Embora tenham agora um lugar fixo para se abrigarem , a vida é concebi-

da da perspectiva do rio e da mata (a procura do peixe e da castanha), mais do que do ponto de vista da casa. A marca do estilo de vida nômade se manifesta na falta de cuidados em relação ao lugar que habitam. O mato invade o espaço das casas. Amassado pelo uso, o solo desprende-se naturalmente. As "terras altas" tomam o aspecto de um acampamento. A vida neste local é considerada dura, difícil; os Pirahã ficam pouco expansivos,mais quietos; não fazem os rituais; as mulheres lembram penélopes , sentadas, horas a fio, a fazer e desfazer seus colares.

Entre estas estações, seca e chuva, há um tempo de espera. Intervalo em que os Pirahã se transferem para as proximidades do local onde, em breve, despontará uma ponta de praia. Alí, constroem abrigos precários, e, enquanto aguardam a chegada da nova estação, preparam um terreno para o plantio de uma nova roça que lhes garantirá um pouco de sustento durante a próxima estação chuvosa. Neste local, permanecem acampados por um período máximo de três meses, o suficiente para realizarem todo o trabalho agrícola e experimentarem a nova forma de organização social própria da vida social nas praias. A transferência para este acampamento não é feita coletivamente. As famílias elementares fazem o percurso de forma independente. Cada uma, ao chegar, procura um local para abrir sua roça. Existem casos de famílias que fizeram roças coletivas; em geral, tratava-se de famílias que formaram um mesmo grupo doméstico durante a época das chuvas. Caracterizam este período pelo trabalho árduo na agricultura; ressentem-se muito das etapas de derrubada e plantio. Consideram o trabalho na roça muito penoso; muitos índios negam-se a fazê-lo. As mulheres, muito raramente, participam do tra-

balho de preparação das roças. É um período considerado difícil, de transição. Tempo de saída da penúria e prenúncio da abundância. Dia a dia o rio cede no seu leito. As chuvas já estão rareando nesta época. Os dias tornam-se quentes. Quando surge uma primeira ponta de praia às margens do rio e as pedras começam a aparecer ao longo de seu leito, inicia-se um novo tempo e um novo espaço em sua vida social.

Os Pirahã dispõem de uma classificação que fraciona o tempo em diferentes intervalos. Estes podem ser estabelecidos de acordo com fases lunares, posições solares ou estações climáticas; há também intervalos de tempo baseados numa marcação mais abstrata.

As posições solares são utilizadas, basicamente, para marcar o tempo diurno ou dividir este período em distintos momentos. Servem, também, para indicar a que momento do dia corresponderiam episódios da estória que alguém esteja narrando. Reconhecem-se nove posições solares(2):

hĩĩsí bĩhĩhĩõ (sol bem baixo, despontando)
hĩĩsí hĩhĩõ (sol já nascido)
hĩĩsí hĩhĩbã (sol começando a subir)
hĩĩsí kõsĩtĩ (sol no meio do patamar)
hĩĩsí hĩkõí (sol passou do meio do patamar)
hĩĩsí bĩgĩbã (sol começando a descer)
hĩĩsí bĩhĩhĩõ (sol bem baixo, sumindo)
hĩĩsí sõãĩgãgãí (sol entrou na terra)
hĩĩsí õĩtĩĩĩãí (sol acabou, escureceu)

(2) A correspondência em português das posições solares e lunares é uma tradução livre.

As distintas posições solares indicam um sistema de gradação que é cíclico (*bɪ̃hɪ̃hɪ̃ō* é, ao mesmo tempo, o ponto inicial e o terminal). O sol nasce e morre em uma mesma posição. Os Pirahã não marcam as posições solares a partir de associações entre a posição solar e a intensidade do calor ou da luz. As posições são, sempre, locais, lugares pelos quais o sol passa tendo como fundo o patamar, o cosmos. O sol é figura e o patamar é o fundo.

As fases da lua são, igualmente, importantes marcadores do tempo Pirahã. Combinam-se visitas e encontros segundo o tempo lunar. Existem 5 fases lunares:

kāhāɪ̃?āɪ̃ pɪ̃hɪ̃āɪ̃ (lua nova)

kāhāɪ̃?āɪ̃ ?ōōgɪ̃āɪ̃?ɪ̃ (lua cheia)

kāhāɪ̃?āɪ̃ tɪ̃hɪ̃āɪ̃ kōãgā?ɪ̃ (lua começa a minguar)

kāhāɪ̃?āɪ̃ ?ãbāɪ̃tãbōɪ̃ (lua minguante)

kāhāɪ̃?āɪ̃ ?ɪ̃ōgɪ̃āgãpɪ̃ (lua crescente)

Há, ainda, a marcação de um tempo mais abstrato,que não está exclusivamente subordinado a fenômenos naturais. Tem-se:

- *hōãhōhɪ̃āɪ̃* (um dia - tempo compreendido pelo despontar e o cair do sol)
- *hɪ̃ɪ̃sɪ̃ hɪ̃sāɪ̃ hōãɪ̃hɪ̃* (tempo maior, período de tempo que abrange mais de um dia - o despontar de 5 sóis, aproximadamente)
- *hɪ̃ɪ̃sɪ̃ hɪ̃sāɪ̃ hōɪ̃hɪ̃ō* (tempo ainda maior - o sol nascerá por muitos e muitos dias, aproximadamente 2 semanas)

Procuramos, acima, dar uma descrição das concepções de tempo e espaço em perspectiva com o modo de vida Pirahã. Apre-

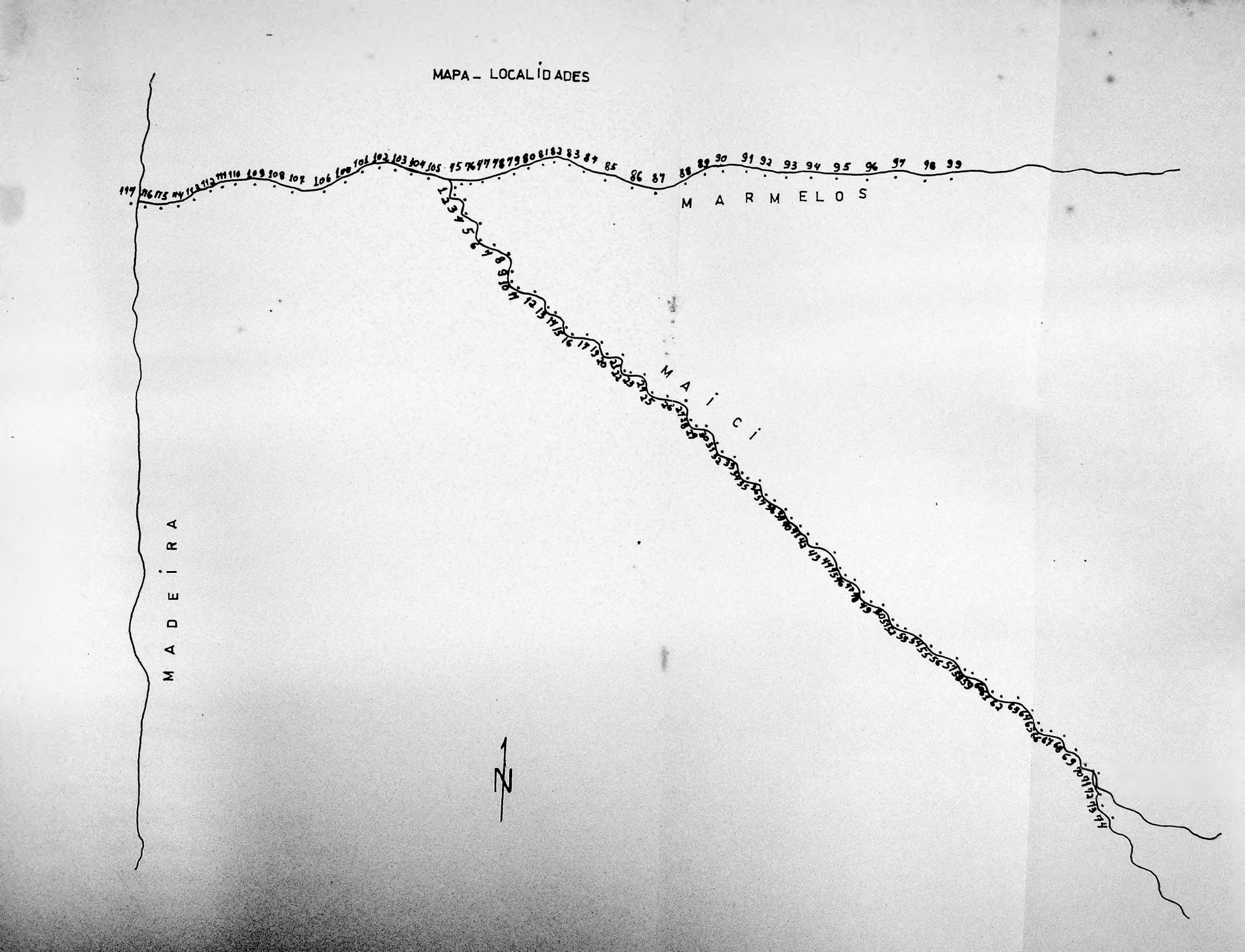
sentaremos, agora, as regras que orientam a ocupação e uso do espaço.

Concebem o espaço geográfico que o circundam não como um continuum de terra que pode ser ocupado aleatoriamente. Há uma classificação que se aproveita das marcações geográficas naturais para instaurar um recorte social no seu uso e ocupação. Existem dois tipos de locais para os Pirahã. Um que é próprio à habitação - praias e terras altas - e outro que é caracterizado pela exploração humana, compreendendo os lagos, poços, igarapés, e áreas de coleta. Estes locais estão presentes na toponímia e relacionam indivíduos a espaços, definindo seus direitos sobre o espaço.

Cada local é identificado aos seus controladores. Mapeando os locais de habitação ribeirinhos e referências geográficas ao longo dos rios Maici e Marmelos, percebemos que a relação de controle é estabelecida através de uma descendência em linha parterna (vide mapa).

O filho mais velho terá o acesso a e o controle sobre todos os locais que pertenceram a seu pai. Posteriormente, dividirá o controle com seu grupo de siblings masculinos. Os locais são controlados por um indivíduo e isto lhe assegura o direito tanto ao uso quanto à ocupação. Controlar um lugar significa, antes de tudo, estar vinculado a uma área e ter um território reconhecido para habitação ou perambulação. Os locais são pontos em que os Pirahã se fixam e organizam seu raio de movimentação.

A partilha dos locais pelos grupos de siblings envolve uma série de questões. A primeira é a da anterioridade da ocu-


MAPA – LOCALIDADES
MARMELOS
MAICI
MADEIRA
N

Locais

1. Kaipaiigiao
2. baigiaaga (Terra Preta)
3. Paia?ai
4. Kaitahaiabasai
5. Pasabi?ai
6. ?aboi Pasabi?ai
7. Kagai?aihoaisigiai
8. Migiti?ai
9. Hoaagahiai (Capoeira)
10. Hoaagahiai Pii (Igarapē Pau D'arco)
11. Ponta Limpa
12. Tohoigiai
13. ?oogehoigiai (Pique do Curt)
14. ?igapoi (Gapuī)
15. Hoihigiai (Igarapē do Índio)
16. Kaobotoi (Pique)
17. Sogohiai (Sorveira)
18. Bakaba
19. Koata?ai (Coatā)
20. Pihiai Hoigiai
21. Saitaokoapi Hoigiai
22. ?ioopi Hoigiai
23. Tibahoi Hoigiai
24. ?aasai (Sete)
25. Hoaiipi ?abasai (Igarapē)
26. ?itiai Hoigiai (Igarapē Aracu)
27. Pihoagabasai (Porto Amarante)

28. Pagagesai (Poção)
29. Hoabohiai (Cachoeira)
30. Hoabohiaikoihigiai (Cachoeirinha)
31. Kabagaoai (Posto Sete)
32. Pioiogiai (Igarapē Cachoeirinha)
33. ?aiohoiaisai (Fortuna)
34. migi
35. Kokaiaiasai (Cala Boca)
36. bagaiai (Ressaca)
37. Taosooi Hoigiai
38. ?abikabogiai
39. ?apahaiii
40. ?itahoasaogihiai (Praia Grossa)
41. ?itaogi (Praia)
42. Kaogipaihiai
43. Hoaitoi
44. Piaohoi
45. ?oaopihigiai
46. Taohoapibigoigiai
47. ?ihoaihiai
48. Poihi
49. ?iohoigiai
50. Tiogi Hoigiai
51. Pigagihoaiai
52. Hoigipiigiai
53. Patogoiihiai
54. Kahoibihiasai
55. bogoge (Igarapē Jordão)

56. *Mii?ihi*
57. *Poiabasai*
58. *bagagi*
59. *?agibaiaisai*
60. *?oigiahi*
61. *Toiboo Hoigiai*
62. *bibiisai*
63. *?agiopai (Forquilha Grande)*
64. *Paoasihoigiai*
65. *Kaogikaiigiai*
66. *?atoaihoa*
67. *Sogohiai*
68. *Pahoai*
69. *?agiopai (Bola-Bola)*
70. *?iapasai*
71. *Hoaogiai*
72. *Hoasipoi*
73. *Kosii (Igarapé)*
74. *?iapasai (Porto)*
75. *Hoisipoi*
76. *Piao Koai*
77. *Pikia / pitia?ai*
78. *?aiohiai (costureira)*
79. *?aohoabohoai (Boca do Juqui)*
80. *tahoabigigapoigiai (Praia)*
81. *boia?ai (Boial)*
82. *toiaoganiai (Lago)*
83. *biigi (Lago)*

84. ?aoiataisikaiigiai (Lago)
85. tohioohiai (Terra Alta)
86. ?aobagibigiai (Terra Preta)
87. ?agoohiai (Maranhão)
88. ?agiai (Lago)
89. ?aoipoihigiai
90. ?aoapaoai (Igarapé)
91. ?oikaiigiai (Chico)
92. ?abitai (Rio Sepotí)
93. Titoai (Lago)
94. tipoogai
95. Piahiai
96. ?aobaahai (Igarapé)
97. hoitaboai (Lago)
98. hibaisaikaigiai
99. tipohiogai
100. aotiitaigiai
101. pihoiotooiogi
102. piipisai
103. kasiaii
104. tigaoai (Estirão)
105. Posto Alto
106. koata?ai
107. poihoaigiai (folharal)
108. pibigoai (Pedrão)
109. saoo (Igarapé)
110. "palhalzeiro"
111. prixe boi (Lago)

112. *tihihoihiabasai* (Cantagalo)

113. "Japonês"

114. "Pau queimado"

115. *saobai*

116. "Varador"

117. *Piipiasai* (Rio Madeira)

pação. O primeiro a ocupar um lugar adquire o poder de controle sobre o mesmo. Posteriormente, poderá fazer acordos sobre alguns locais que porventura sejam de interesse de vários indivíduos. Esta foi a situação ocorrida entre um grupo de siblings que desejava definir a ocupação de uma praia no Rio Marmelos na altura da foz do rio Maici. O irmão mais velho, por anterioridade de ocupação, detinha o controle do local. O seu irmão mais novo desejando estabelecer-se no local propôs um acordo mediante o qual adquiriria o controle do local em troca da abertura e plantio de uma roça para o irmão. Outra forma de se conseguir um local é buscar um que não esteja sob o controle de ninguém. Isto pode ocorrer quando da migração de um grupo para lugar distante ou quando o antigo controlador do local não deixou nenhum herdeiro.

Um grupo de siblings que herda os locais de seu pai não conforma nenhuma espécie de corporação. A identificação dos siblings masculinos (filhos de um mesmo pai) se expressa espacialmente na ocupação e exploração do território.

Ao explorar um local que está sob o domínio de alguém, deve-se oferecer uma indenização pela utilização da área. Esta situação se estabelece quando o controlador do local reside nas suas proximidades ou é cientificado de sua exploração por outro que não seus irmãos e/ou filhos. No caso de se fixar residência em um local de que não se tem controle, deve-se procurar saber sobre o seu controlador para obter seu consentimento. Alguns exemplos podem ilustrar esta questão do controle de território:

1º) *Ãhõãbĩ* retornou ã aldeia com muitos ovos de tracajá que coletara numa praia de nome Folharal, cujo controlador é *Tĩsĩpõĩ*.

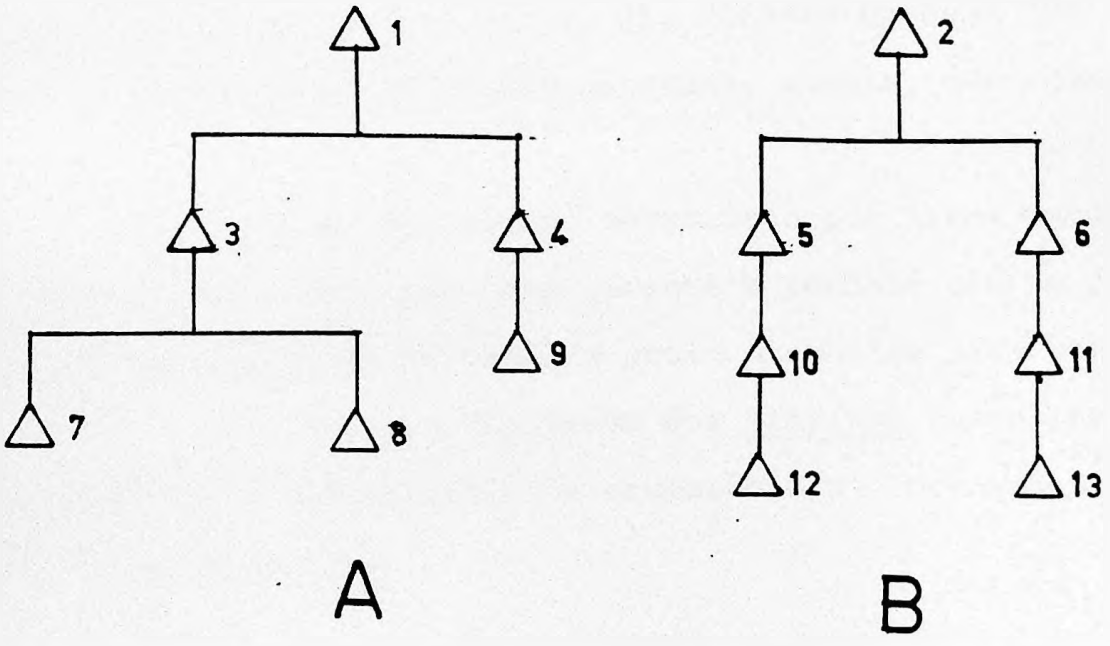
Bãĩgĩpõhĩãĩ, mulher atual de *Ãhõãbĩ*, apanhou o equivalente a uma quantidade de ovos encontrados em um cova e doou a *Tĩsĩpõĩ* como forma de indenização; 2º) *Tõĩ* e sua mulher *bãĩsõ* saíram em expedição de coleta à procura de cocos de tucumã, na direção do igarapé Sepoti. Passados três dias, retornaram trazendo grande quantidade de cocos; doaram uma boa parte para *Bĩĩ* que é a jovem esposa do filho de *Kã?ã?ãĩ*, considerado controlador original daquela área de coleta.

Um outro exemplo pode auxiliar a entender o modo como os Pirahã concebem o controle sobre o território. Próximo ao acampamento na praia do Marmelos, existem dois lagos; mais adiante, atravessa-se um barranco e encontra-se um poço que é controlado por *?ãbãgĩ*. Á época de nossa pesquisa, *?ãbãgĩ* não residia neste acampamento com este grupo apesar de sua filha estar casada com um de seus membros. Todos manifestavam o desejo de explorar o poço, pois estava-se na ocasião propícia à realizaçãode batidas de timbó. Dirigiram-se ao lugar onde *?ãbãgĩ* estava morando e convidaram-no a residir, por um período, naquele local, próximo ao poço, para que pudessem realizar a batida do timbó. Assim foi feito e somente quando *?ãbãgĩ* retornou ao local que controlava, organizou-se a pescaria coletiva com o uso do timbó.

Outra forma de lidar com a questão é abrir uma roça na área que se passa a ocupar e dar ao seu controlador acesso aos produtos da roça. Vemos, assim, que a forma de conceber o território engendra maneiras institucionalizadas de reciprocidade. Em resumo, os locais são controlados por indivíduos que tiveram acesso aos mesmos através de herança transmitida pela linha agnática. Embora exista a instituição do controle territorial se-

rá sempre possível a habitação e exploração de qualquer lugar desde que seu "controlador" seja cientificado.

Como dissemos, esta maneira de lidar com o território faz com que os acampamentos se estruturem por grupos de siblings. Tomemos o seguinte exemplo:



Vemos aqui dois grupos A e B que controlam territórios adjacentes, distintos. Os homens 1 e 2 detinham o controle dos territórios A e B respectivamente. Seus descendentes herdaram este controle. Ocorreu uma união dos dois grupos por meio de uma a-

liança, somando-se, assim, os territórios. Isto resultou, na prática, em ambos passarem a controlar toda a área da margem direita do Marmelos e parte do médio Maici.

Observando o mapa das localidades percebemos que muitos dos locais são referidos por nomes próprios que possuia um Pirahã morto. Ao nome próprio segue a palavra *hõĩgiãĩ* que indica sua morte. A toponímica identifica, assim, locais onde determinadas pessoas morreram. O processo de nominação do espaço parece ter a mesma lógica da nominação dos humanos, dos corpos, dos *?ĩbĩĩsĩ*: um evento, neste caso, a morte, lhe confere um nome (cf. capítulo 3). A toponímica é sempre renovada, aberta, dependente das mortes ocorridas no grupo.

A regra da herança do território por linha masculina está associada a uma outra, que garante a permanência da primeira: em caso de separação do casal a prole masculina fica sob o poder do homem. Isto evita a dispersão dos siblings masculinos o que vem garantir a continuidade da ocupação e a movimentação pelo território ancestral.

2.1.2 - As Atividades Econômicas

A Pesca

Os Pirahã podem ser caracterizados como um povo pescador. A pesca é uma atividade por excelência. Os índios dedicam grande parte de seu tempo aventurando-se pelos rios à procura de peixes. Desde pequeninas as crianças são socializadas nesta atividade, seja acompanhando os pais, seja brincando de pescar nas praias ou na beira do barranco. A pesca é também o assunto preferido; através das estórias de pesca exprimem sentimentos e contam suas vidas, narram suas aventuras e desventuras. O território Pirahã é pensado como sendo um grande espaço de pescaria: os lagos, os igarapés, os lugares dos rios, são, antes de tudo, lugares de pesca. O bom pescador é aquele que não se cansa de pescar, mantendo sua família abastecida de peixe. O peixe é o alimento trivial , cotidiano, de todas as horas, mas nem por isso é menos apreciado.

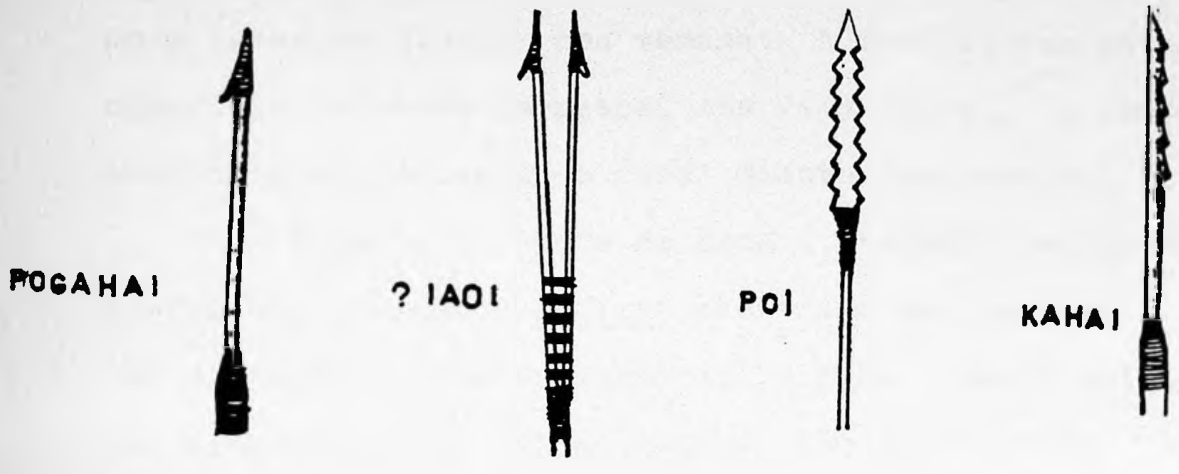
A prática da pesca muda de acordo com a época do ano. No período seco, por exemplo, os homens saem, pelo rio, de canoa pescando o que encontram pelo caminho. Não se realizam expedições com intenção de pescar um determinado tipo de peixe. O pescador sai armado com seu arco e flechas e com linha de pescar e anzol. Existem os peixes de anzol e os peixes de arco e flecha. Com anzol pescam, exclusivamente , piranhas. Pescam, também, com currico. Este instrumento é

usado somente na pesca do tucunaré (3). As linhas de pesca são obtidas através dos regionais na época da cheia, quando os Pirahã intensificam sua relação com os regatões trocando castanha por bens industrializados. O arco e a flecha constituem os instrumentos mais comuns para a pesca; deles os Pirahã dependem para sobreviver. As flechas de pesca são adicionadas pontas de ferro, feitas com pregos (que também recebem dos regionais). A forma mais comum de pesca, nesta estação do ano, é sair margeando o rio com a canoa, lentamente, à busca dos peixes que possam estar por alí à procura de alimento. A pescaria é feita pelo casal ou por pares de pessoas do mesmo sexo; enquanto um, situado na popa, rema a canoa, o outro coloca-se de pé sob a proa,empunhando o arco e flecha, pronto para disparar. A rapidez do disparo é o que define um bom pescador. É raro a flecha não atingir o alvo; os Pirahã têm uma pontaria exímia. Conseguem acertar um alvo a muitos metros de distância. A pescaria realizada com um companheiro, é, em geral, combinada na véspera; a escolha do local é motivo de longas conversas. Os companheiros que tanto podem ser irmãos, pai e filho, primos paralelos, cunhados, sogro e genro, saem bem cedo. Quando outros também vão à pesca é de praxe que as duplas de pescadores sigam em direções opostas.

Os Pirahã têm quatro tipos diferentes de pontas de flechas para pesca:

---

(3) Objeto de metal que é amarrado a uma linha e lançado n'água - ao ser puxado atrai os peixes que põem-se atrás dele, confundindo-o com um peixe pequeno agitando-se na superfície da água. Na ponta tem um anzol, que fisga o peixe que o morde. Apesar de saberem usar o currico não o utilizam com freqüência. É um objeto difícil de se obter na região.



Cada um destes tipos é apropriado a uma espécie de peixe. Os tipos de flechas são construídos tendo em vista as espécies e os tamanhos dos peixes. É muito raro levarem-se flechas de todos os tipos para uma pescaria; comumente, bastam dois:um para peixes grandes e outro para pequenos. Em algumas ocasiões os Pirahã avaliam se será vantajoso ou não atirar em um peixe grande que avistam n'água, considerando o fato de só estarem munidos de flechas finas. A confecção de uma flecha exige muito trabalho para arriscar-se a perde-las ou quebrá-las, ainda mais quando são confeccionadas com pontas de ferro, material muito raro entre os Pirahã. O pescado obtido neste tipo de pescaria é distribuído pelas famílias dos pescadores, sendo preparado em conjunto. Já o produto da pesca individual é consumido , predominantemente, pela família conjugal do pescador.

A pescaria empreendida por um casal pode durar vários dias; percorre-se diversos locais de pesca. Ele se desloca até um lugar, em geral até uma praia distante, para em seguida

retornar lentamente, pescando e pernoitando em outras praias pelo caminho. Neste caso, leva os filhos e todos os animais domésticos que possui. É uma aventura, sem tempo para terminar ; pode levar um dia ou uma semana. A família se basta e parece construir, através da pesca, sua vida social. A pesca une seus membros singularizando o casal diante dos demais.

A pesca na época da seca é, também, realizada nos lagos da região, que são o habitat preferido dos tucunarés, peixes que têm destaque na dieta alimentar Pirahã. Nesta estação, os lagos ficam repletos de tucunarés. São localizados pelo barulho que fazem ao se chocarem contra as margens ou a vegetação aquática para desabrigar os minúsculos peixes que alí se escondem. Os Pirahã transfiguram-se quando ouvem o barulho, demonstrando um misto de excitação e alegria. Remam na direção do ruído preparando-se para flechar os que estão mais à vista. É uma farta pescaria. Cada um pesca em média, seis, sete peixes.

Pesca-se também nos poços que são formados pelas depressões do terreno, onde os peixes ficam presos desde o começo da estação seca. Nestes poços, pesca-se de duas maneiras: desde as margens, com arcos e flechas, ou com timbó. Neste segundo caso, a pesca não é individual. A batida do timbó pode ser realizada somente quando o grupo local se reune. Os Pirahã conhecem três qualidades de timbó: cipó (*ʔɪ̃ɔ̃hɔ̃ɪ̃hɔ̃ãbɪ̃ɪ̃hɔ̃ɪ̃*); casca de árvore (*ʔɪ̃ɔ̃ɪ̃ãgɪ̃hɪ̃ãɔ̃*); raiz (*bɪ̃ɪ̃ɪ̃gɪ̃ɔ̃ɪ̃hɔ̃ãɪ̃sãɪ̃*). O trabalho de coleta ou arpoamento dos peixes é coletivo. A quantidade de pescado é muito grande para que apenas um ou dois casais realizem o trabalho. A média de peixes obtidos numa pescaria de timbó é cerca de trezentas unidades, de tamanho e espécie varia-

dos. A prática do timbó coloca em cooperação todo o grupo local. É a única atividade capaz de promover tal feito.

Logo pela manhã, um grupo se dirige ao local previamente escolhido para bater o timbó. O primeiro grupo a chegar constrói um pequeno tapiri para abrigar as crianças do sol. A viagem é cansativa, sobretudo para os Pirahã que valorizam a locomoção por canoa e desprezam a caminhada por terra. Os poços distam, em geral, dois ou três quilômetros do ponto em que se atraca a canoa.

O primeiro grupo, após a construção do tapiri, aguarda os demais, que trazem o cipó a ser macerado. Um tronco de madeira, fixado no solo do poço, serve de base para apoiar o cipó que será macerado com o auxílio de um pedaço de madeira. Este trabalho dura, aproximadamente, uma hora. Os Pirahã passam todo o dia à beira do poço; retornam somente depois de acumular uma quantidade de peixes julgada suficiente para o grupo manter-se por alguns dias. Homens, mulheres e crianças participam da coleta de peixes nos poços. As crianças auxiliam transportando os peixes do poço para os cestos. Terminada a pescaria, as pessoas retornam à aldeia, onde constróem, de imediato, os jiraus para moquear os peixes. A lenha arde por toda a noite; ao amanhecer os peixes estão prontos para o consumo. Em geral, o produto deste tipo de pescaria é suficiente para alimentar o grupo por dois dias. Durante 4 meses, no verão de 1986, realizaram-se três batidas de timbó. No dia seguinte à pescaria de timbó a aldeia fica em festa. Ninguém se afasta da aldeia. Não exercem nenhuma outra atividade de subsistência; alimentam-se, conversam e descansam.

Um outro tipo de pescaria bastante usual é a pesca à peixe piranha, realizada em pontos do rio em que as águas são mais profundas e o leito pedregoso. Segundo os Pirahã, as piranhas preferem águas profundas e frias. Eles encostam a canoa na margem do rio e pescam com linha e anzol. Recobrem uma parte da linha, próxima do anzol, com pedaços de lata para evitar que as piranhas a arrebentem facilmente. Estas pescarias são fartas; pesca-se, facilmente, em cerca de duas horas uma dezena de peixes. Este tipo de pescaria é realizado ao amanhecer ou ao cair da tarde. Os primeiros momentos do dia, segundo os Pirahã, são os melhores para a pesca da piranha. A pesca ao cair da tarde dá-se quando o pescador não tem sucesso na pescaria empreendida durante o dia.

Preferem os peixes que contém muita gordura como a piranha e o tucunaré. A traíra, o peixe-cachorro, o surubim, tambaqui, a piaba, são considerados peixes "magros".

Nesta época do ano, as mulheres pescam durante o dia em companhia das crianças, nas praias com linha e anzol. O produto (pequenos peixes) é consumido como entrada, antes da refeição principal que é preparada pelos homens.

Neste período, consome-se peixe diariamente. O verão é a época da pesca bem sucedida, da abastança.

Na época da chuva, por mais que se dediquem à pesca,ela não é suficiente para garantir a subsistência. As pescarias têm, em geral, um resultado desalentador. Dias inteiros são gastos a procura de peixes que, devido ao maior volume d'água, são mais difíceis de se encontrar. Os Pirahã, no entanto, desenvolveram técnicas que lhes garantem algum resultado. Faz-se a

pesca nos igapós, áreas de floresta inundada. É necessário esperar pacientemente pelo peixe em lugares determinados. Assim, passam horas a fio de tocaia, em cima de alguma árvore,esperando que os peixes subam à tona para comer os frutos que coletam e jogam na água para atraí-los. A jatuarana é o peixe que se deixa pescar com mais facilidade pois se alimenta de algumas árvores do igapó que dão frutos nesta época do ano. É comum se pescar, também o pacu. Os Pirahã fazem ainda armadilhas aquáticas em pontos estratégicos do igapó, iscados com gafanhotos, maribondos ou frutos silvestres.

A pescaria, no período chuvoso, é praticada de todas as formas e em todos os lugares: igapós, igarapés, lagos inundados, na beira do rio etc; com anzol, com arco e flecha, com armadilha. O que importa, de fato, é conseguir alimento. Na verdade, os Pirahã ficam sub-alimentados e famintos nesta época do ano. Não possuindo roças bem constituidas, dependem exclusivamente da pesca como fonte principal de alimento.

A Caça

Antes do contato com os brancos os Pirahã comiam carne somente quando o *ʔɪ̃ɔ̃ɪbɪ̃hɪ̃ãɪ̃*, o matador, chegava à aldeia com alguma caça abatida. Na atualidade, há duas modalidades de caça, ambas pouco praticadas: a caça feminina e a caça masculina. Os homens caçam com espingarda, exclusivamente. À época em que vivemos entre eles havia somente uma espingarda para uso de todo o grupo, que havia sido doada por um missionário do Summer; estava em péssimo estado, o que dificultava o seu manejo. De resto so-

mente dois indivíduos sabiam manipulá-la, e há dificuldades para se obter munição. Somente no período chuvoso, quando a pesca se torna difícil, os Pirahã empenham-se em caçar. Quando saem para as pescarias carregam a espingarda, sobretudo se o local escolhido for o igapó, ideal para a caça de macacos. Na última estação das chuvas que passamos entre eles, em três meses caçaram apenas 3 macacos, 2 pacas, 1 nambú e 3 cotias para uma população de 17 pessoas (4).

Os homens deixam suas mulheres em pontos estratégicos de caça, quando saem para as pescarias. Os roedores são as principais presas nesta caçada que pode, porém, incluir caititus.Com o auxílio dos cachorros descobrem-nos em seus buracos e os encurralam. Armadas de pedaços de pau e terçados, batem no buraco para que o animal saia, quando então é golpeado na cabeça.Caçam, também, morcegos. É significativo que as mulheres tenham o hábito de sair para caçar, cotidianamente. A caçada ritual foi , sempre, atribuição masculina, dos matadores. Esta não tinha como o objetivo principal obter alimento, mas era uma atividade vinculada à guerra e à questão do canibalismo (5). Já a caçada realizada pelas mulheres tem uma finalidade estritamente alimentar, uma forma de complementar a dieta do grupo. O fato desta atribuição ter sido deslocada em parte para as mulheres parece indicar o esvaziamento simbólico que veio sofrendo historicamente.

---

(4) Devemos considerar que houve incremento desta atividade devido à presença do antropólogo, que forneceu munição.

(5) O papel e atribuição dos matadores Pirahã serão tratados no capítulo 3 e na conclusão.

A carne de caça é vista como um suplemento ao pescado. Segundo os Pirahã, foram os brancos os ensinaram a comer carne, dando-lhes caça e insistindo que comessem. Passaram, então, a aceitá-la como uma forma suplementar de alimento em um período de difícil sobrevivência. Veremos nos próximos capítulos, que os Pirahã se pensam em contiguidade aos animais terrestres;estes têm a mesma natureza que os humanos. A predação é inserida num quadro simbólico que libera a carne para o consumo. A mulher ao caçar, tomando o lugar do matador, parece afastar os riscos que existiam no passado, em que a carne era obtida pelo homem e distribuída no consumo ritual.

Os Pirahã afirmam que para caçar deve-se esperar um presságio onírico. Sonhar com cachorro ou cesto é indício da caçada de caititu. Sonhar com rede ou cesto grande é sinal de que se caçará anta. Quando se sonha com uma lata encontra-se tatu. Quem sonha com cesto pequeno caçará coati. Para os Pirahã os sonhos são presságios daquilo que irá ocorrer. Os sonhos trazem, também, mensagens sobre malefícios. Por exemplo: sonhar com uma esteira enrolada é sinal de morte. Sonhar com fogo significa possibilidade de ser picado por cobra. Sonhar com inimigo que estamos ameaçados de morte. O sonho, assim, anuncia os perigos que ameaçam a vida dos Pirahã. A associação sonho /caça e sonho/malefício sugere que a caça é percebida como algo perigoso para a vida de um Pirahã. De fato, todo contato com o sangue é uma grande ameaça, pois aquele que o tocar poderá tornar-se um homicida descontrolado. Vê-se que caça e perigo pertencem a um mesmo campo semântico.

A Coleta

A atividade da pesca e da coleta definem a subsistência Pirahã. Ambos os sexos participam da atividade de coleta, que inclui bem mais que alimentos: matéria-prima de adornos, de instrumentos.

No tempo da chuva, a coleta de produtos comestíveis se intensifica para suprir a escassez de peixe. Este é o período em que se realizam expedições à floresta para coletar frutos. A castanha-do-Pará é o principal destes. É produto de troca com os regatões e alimento importante. No processo de coleta de castanha, enquanto os homens procuram no solo os ouriços caídos das árvores, as mulheres e as crianças procuram outros tipos de frutos nas proximidades. Coleta-se, também, frutos de palmeiras, como Inajá, Tucumã e Tucum bem como de outras espécies que não soubemos identificar.

Embora a atividade de coleta seja intensificada no período chuvoso, a ela se dedicam durante todo o ano. Na época da seca a atividade se concentra na coleta dos ovos de tracajá,muito apreciados, nas praias do Rio Marmelos. Em algumas ocasiões capturam-se tracajás para venda aos regatões. A coleta exige que os Pirahã parem, de praia em praia, no Marmelos, e examinem minuciosamente a areia até encontrar o local exato onde foram depositados os ovos.

As crianças estão sempre coletando raízes que assam no fogo, em antigas capoeiras ou na floresta fronteiriça à aldeia.

Entre os produtos coletados para a confecção de objetos estão as folhas do babaçu (cestos, esteiras, adornos), a igarana

e o pau d'arco, madeiras usadas na confecção dos arcos. A taboca para as flechas é encontrada em pontos determinados do território e coletada durante o verão. Estas são atividades masculinas. As mulheres coletam sementes e fibras vegetais para colares e cordas. Quando coletam raízes ou frutos procuram as sementes para confecção dos colares. Coletam, também, um determinado tipo de cipó para fazer a corda do arco, e o algodão, para transformá-lo em linha utilizada no acabamento das flechas.

A coleta do mel é atividade rara. Segundo os Pirahã esta tarefa exige muito trabalho: andar longas distâncias, derrubar a árvore, sofrer picadas de abelhas.

A Roça

A horticultura é recente entre os Pirahã. O roçado é uma atividade regional introduzida no grupo cerca de 20 anos atrás. Um informante nos afirmou que em toda a sua infância e adolescência não comeu farinha de mandioca. Usava-se comer farinha feita do mesocarpo do babaçú, acompanhando o peixe. No passado conseguiam produtos agrícolas saqueando as roças dos brancos ou de índios de territórios vizinhos: o milho dos Parintintin, a mandioca dos Torá e dos Tenharim.

Na atualidade, os Pirahã plantam roças o que não significa que sejam agricultores e que vivam deste trabalho. Ao contrário, o trabalho na roça é desvalorizado em favor da coleta e da pesca. Determinados grupos locais plantam roças durante o verão, o que lhes garante alimentação suplementar na época da chuva. Esta é uma atividade essencialmente masculina, de que

as mulheres raramente participam. As roças são feitas sem maiores cuidados, isto é, sem considerar a propriedade do terreno , nem mesmo a sua extensão. Na época de abertura de roça, tempo de verão, os índios estão nas praias do Marmelos, numa fase de maior movimentação pelo território. Na estação chuvosa, quando deveriam colher da roça, habitam pontos a grande distância da roça, o que dificulta a colheita. A roça é, assim, abandonada aos animais da floresta que se encarregam de destruí-la. Uma plantação Pirahã lembra uma pequena floresta entremeada com ramas de mandioca "nativa". Depois do plantio, não cuidam da roça. O mato cresce em toda a sua extensão, dificultando o acesso e, portanto, a colheita. Esporadicamente, pegam-se as canoas e vai-se colher mandioca. É mais uma atividade de coleta do que de cultivo.

As roças, em geral, são feitas por duas pessoas, dois homens. Cuidam em conjunto da derrubada e do plantio. Cada ano fazem roça em lugares diferentes. Existem grupos locais que não fazem roça, como os habitantes do alto Maici, que vivem apenas da pesca e da coleta. Era comum saquearem as roças dos regionais, cultivadas à margem da Transamazônica.

Como dissemos, os Pirahã consideram desagradável trabalhar na roça, preferindo a pesca e a coleta. Portanto, quando estão roçando, dedicam poucos momentos do dia a este trabalho. Vimos que o tempo da roça é um tempo entre as estações. Um período em que os índios estão nas proximidades das praias esperando a descida das águas do rio. Neste local provisório constroem um tapiri e a roça começa onde termina a área da casa. Assim, o trabalho na roça marca um período de transição entre os

dois modos tradicionais de vida Pirahã.

Nas roças são encontradas a mandioca brava, a cana, o cará, a banana, o abacaxi. Não há organização no plantio, de forma que espécies diferentes vicejam lado a lado.

Consomem muito pouco daquilo que plantam. No Marmelos, pudemos presenciar o esforço de um integrante do grupo local para colher o produto de uma roça que plantara, na época do verão num lugar de nome "Palhal", no rio Maici. Durante os meses que estivemos entre eles, fizeram 3 expedições à roça para colher mandioca. Viajavam durante um dia, de canoa, tendo que pernoitar no lugar. Retornavam com a canoa bem carregada; a mandioca, transformada em farinha, era consumida em apenas quatro dias pela família do plantador. Uma parte era distribuida entre seus irmãos casados.

2.1.3 - Ética Alimentar

Descritas as principais formas de obtenção de alimentos, trataremos, neste ítem, da organização da dieta alimentar, da preparação dos alimentos.

O peixe é o alimento básico da dieta em qualquer época do ano. É preparado nas seguintes formas: moqueado, cozido ou "queimado". A forma mais comum é a "queimada": o peixe é colocado diretamente sobre o fogo. A labareda o queima, fazendo com que asse rapidamente. O peixe queimado é o primeiro alimento que um indivíduo come ao chegar de uma pescaria, uma espécie de entrada, que antecede o prato principal: peixe cozido ou moqueado. Faz-se moquém somente quando se tem uma quantidade razoável de peixe.

O peixe cozido é, também muito apreciado. Valoriza-se o caldo da fervura, ao qual se mistura farinha, fazendo o pirão. Embora seja esta uma forma de consumo considerada muito substancial, não é praticada com freqüência, visto que não há recipientes que possam ser levados ao fogo. Não sendo ceramistas, ficam na dependência dos regatões para conseguir panelas.

Cada tipo de peixe exige uma forma de preparo. As piranhas, base da alimentação, são sempre "queimadas". Os tucunarés são, na maior parte das vezes, cozidos, pois, por serem peixes de muita carne há receio de se comê-los crus. As piranhas, consideradas gordurosas porém de carnes parcas, podem ser lançadas diretamente ao fogo. O tambaqui e a traíra, peixes de carnes magras e rijas, são cozidos ou moqueados. As piabas e lambaris, pescados pelas mulheres e crianças são "queimados".

A preparação do peixe para consumo sob a forma moqueada

e "queimada" não requer nenhum tipo de tratamento, isto é, não se retiram as escamas, nem as tripas, nem as guelras. Somente para o cozimento retiram-se as tripas e as guelras.

A carne de caça é consumida moqueada ou queimada, mas nunca cozida. O animal abatido é retalhado em várias partes que são distribuídas cruas para serem preparadas e consumidas individualmente.

Os Pirahã plantam cinco qualidades diferentes de mandioca: *ʔõhĩõbĩsãĩ*, *ʔikoohiai*, *põbĩõpãĩ*, *ʔĩãpãõãĩsãĩ*, *tãbãkĩ*. As duas primeiras são qualidades de mandiocas "mansas" e as demais de mandioca brava. A mandioca mansa é plantada mais raramente; ela é comida crua ou cozida. A mandioca brava é consumida queimada. Colocada dentro d'água por dias perde sua toxidez, adquirindo uma coloração amarela e odor pútrido; em seguida é comida assada (queimada no fogo). Os regionais reprovam este tipo de preparo, afirmando que o processo não é suficiente para que a mandioca perca sua toxidez. Os Pirahã fazem também farinha, com auxílio do tipiti. Este objeto não é originário da cultura material do grupo; apenas uma das mulheres sabe fazê-lo; é pouco resistente e é usado, no máximo, duas vezes.

Os Pirahã não têm o hábito de torrar farinha nos fornos doados pela Funai. As famílias torram apenas o necessário para o consumo em uma ou duas refeições; não estocam farinha. As mulheres e os homens ralam a mandioca brava e espremem a massa, em geral, com o auxílio de panos. Em seguida, torram-na numa pequena panela. O trabalho é muito grande em vista da pequena quantidade de farinha produzida.

Para os Pirahã os vegetais consumidos por eles são ori-

ginários de transformações de partes do corpo humano. Cada parte do corpo deu origem a uma espécie:

mão de homem	-	mandioca brava
mão de mulher	-	macaxeira
cabeça	-	banana
pé	-	cará
bolsa escrotal	-	batata
olho	-	caju
ânus	-	urucum
dente	-	milho
antebraço	-	cará comprido
perna	-	batata comprida
cabelo	-	algodão
unha	-	melancia
orelha	-	mamão
nariz e bico do peito	-	abóbora
costela	-	folha do babaçu
coluna vertebral	-	árvore com que se fazem os esteios das casas
pênis	-	taboca (de que se faz flecha)
dedo da mão	-	taquara
crânio	-	castanha
parte superior do crânio	-	cabaça
suor	-	limão

A vinculação entre partes do corpo e plantas baséia- se numa classificação que opera a partir do reconhecimento do semelhanças de formas e de sabor (crânio/castanha; suor/limão).

Existe uma série de priobições alimentares entre os Pirahã. O boto, o urubu, o socó, são incomestíveis para todos os Pirahã. Existem, também, proibições alimentares para cada indivíduo. Quando investigávamos as proscrições alimentares per-

cebemos que as informações eram referidas a cada indivíduo em particular. A justificativa dada era no sentido de que determinados alimentos provocavam distúrbios orgânicos em certos indivíduos. A proscrição alimentar individual parece adequar-se à concepção do corpo que os Pirahã possuem. O corpo é singular, único (cf. capítulo 3). Cada forma corporal é única. Neste sentido os alimentos não são maléficos a grupos de corpos mas a corpos particulares.

Há, também, proibições alimentares para pessoas doentes e mulheres grávidas. A mulher grávida não deve comer da carne dos seguintes animais: tamanduá, anta, tatu e peixe traíra. Segundo os Pirahã, estes animais têm a carne rija; se a mulher ingerir a carne destes animais, o feto terá sua carne endurecida, provocando dificuldades no parto. A mulher grávida deve alimentar-se com carne de arraia nos dias que antecedem o nascimento da criança. A carne de arraia, macia, atua sobre a carne do feto amolecendo-a; isto facilita o nascimento. As pessoas doentes não devem ingerir alimentos cozidos ou queimados. Comem apenas carnes moqueadas. O peixe não é o alimento recomendado. Pássaros como nambu e o mutum são os mais indicados na alimentação dos doentes.

2.1.4 - Divisão Sexual do Trabalho

Entre os Pirahã não há uma divisão sexual do trabalho muito rígida. Os homens têm como atribuição principal a pesca. O arco e flecha é de uso exclusivo dos homens, que são os responsáveis por fazê-los. A mulher colabora na confecção da corda para o arco e da linha de algodão que prende a ponta à flecha.As demais atividades podem ser executadas por ambos os sexos. Os homens podem fazer sua própria comida ao chegarem de uma pescaria. Cozinham, assam, ou moqueam. A coleta é realizada por pessoas de ambos os sexos embora as mulheres sejam mais empenhadas neste trabalho. Os homens preparam os esteios de uma casa e as mulheres os ajudam na preparação da cobertura. Os homens e mulheres pegam lenha e água para abastecer o grupo familiar.Neste sentido torna-se muito tênue a linha divisória entre atividades masculinas e femininas.

Os homens exercem atividades mais diversificadas do que as mulheres. Estas ocupam-se, basicamente, dos cuidados com os filhos e da confecção de adornos corporais (colares, braçadeiras, diademas, testeiras de palha), da pintura corporal e da música. Podem confeccionar alguns objetos de utilidade doméstica como cestos e esteiras. Os homens também confeccionam estes mesmos objetos. O tempo livre das mulheres, na sociedade Pirahã, é extenso. Passam a maior parte do dia conversando, trançando alguns objetos de palha e catando piolhos em seus filhos e parentes próximos. Este último é o passatempo preferido das mulheres. Cuidam, também, dos animais domésticos banhando-os, catando seus piolhos e parasitas. As mulheres coletam urucum, pintando-se com freqüência. É raro ver um homem pintado com urucum ou jeni-

papo. As mulheres podem dormir durante o dia; passam grande parte do tempo deitadas sobre a areia da praia, cochilando ou conversando com as outras mulheres. Os homens empenham-se muito nas atividades de subsistência do grupo. O fato de os Pirahã não se dedicarem, de forma sistemática, ao trabalho agrícola, desobriga parcialmente as mulheres das atividades ligadas à subsistência. Raramente fazem farinha; esta quando produzida em maior escala, é trabalho masculino. A atribuição de colher a mandioca na roça, ralar, espremer no tipiti, torrar a farinha é masculina.

As mulheres encarregam-se de fiar o algodão e fazer o fuso. Este consiste em uma vareta de madeira e um pedaço de casco de tracajá que serve de tortual.

Ambos os sexos têm aversão a transportar peso. Não é costume acumular coisas durante a vida. Os objetos que confeccionam são descartáveis, quase nunca são utilizados uma segunda vez. Prestam-se somente a um primeiro uso. Isto parece ser apropriado ao estilo de vida que levam. A movimentação constante pelo território não estimula a confecção de objetos duráveis.Com exceção das canoas, todos os objetos cabem em um pequeno cesto. Quando ganham ou trocam com os brancos bens duráveis como machados, terçados, facas, espingardas, fornos de farinha, não se interessam pela sua conservação. Em geral perdem ou abandonam estes bens.

2.2 - Parentesco e Casamento

2.2.1 - Terminologia: Propriedades do Sistema

A dificuldade em obter dados sobre parentesco ficou evidente no primeiro instante da pesquisa. Os Pirahã não utilizam termos de parentesco para designar pessoas. Não tivemos oportunidade de escutar ninguém referir-se a ou mesmo chamar alguém utilizando a terminologia de parentesco. Os dados aqui analisados foram obtidos em situações em que o informante foi estimulado a falar nas formas de classificação das pessoas com base nas relações de parentesco. Não acontecia, de modo algum , uma resposta automática. O informante punha-se a meditar sobre cada referente. O cálculo do parentesco, via genealogia, operado por categorias classificatórias, não se faz de imediato.

O parentesco não se manifesta na superfície das relações sociais. Uma pergunta do tipo "Como você chama tal pessoa"? Tem como resposta o nome próprio da pessoa. Somente depois que explicávamos o que desejávamos, expressavam a classificação via a genealogia.

Não houve observação de casos concretos de classificação individual através dos termos de parentesco. Os exemplos de que dispomos foram construídos com o auxílio dos informantes que brincavam conosco de chamar as pessoas por termos de parentesco. Neste sentido, nossos dados foram induzidos, não observados diretamente.

Nestas ocasiões em que se referiam às pessoas por termos de parentesco, alternavam várias classificações aos mesmos indivíduos. Havia uma regularidade nestas alternâncias, confor-

mando um padrão. Percebemos que entre os Pirahã existem maneiras diversas de se pensar os parentes. Há, pelo menos, quatro maneiras diferentes de classificar pessoas.

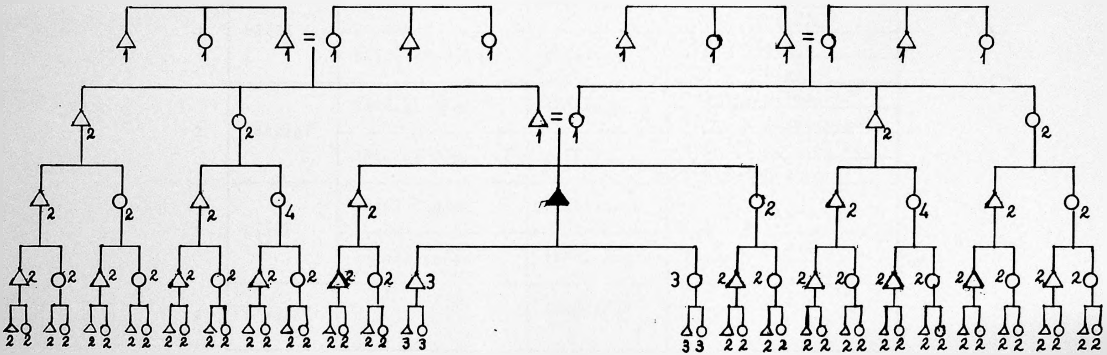
Existem quatro termos básicos usados na classificação. Estes termos, prépostos ou póspostos a pronomes ou verbos, resultam nos quatro modos de se pensar os indivíduos numa grade genealógica. Os quatro modos distintos de classificação são operacionalizados levando-se em consideração critérios culturais, extra-parentesco. São combinações de uma estrutura básica, do termo "absoluto" de parentesco, com elementos exteriores a esta classificação. O gênero, o verbo, o pronome, a referência etária conformam classes que informam sobre a cultura Pirahã. É surpreendente que um grupo social que não escolheu usar o parentesco como elemento principal de suas classificações sociais tenha construído um sistema de parentesco com múltiplas possibilidades de classificação. A princípio, pareceu-nos que estes modos seriam formas vocativas e referenciais. Esta hipótese não se sustentou. Os quatro modos de se classificar a mesma posição genealógica obedecem, como dissemos, a critérios específicos.

Produz-se distintas classificações no sistema a partir da pré ou pósposição de termos aos termos básicos de parentesco. Vejamos os diagramas: (6)

---

(6) Não representamos o diagrama nº 1 a partir de EGO feminino pois só haveria mudança nos termos para as posições de FIM e FiP. Os termos usados para designar estas posições são os mesmos que EGO masculino emprega para fIM e fiP.

CONSANGUINIDADE — EGO MASCULINO



	1	2	3	4
1	bāī?ī	bāī?ī ?īgīhī	tīōgīāgā	bāī?ī ?ītōhōī
				bāī?ī ?ībīgāīsī
		bāī?ī ?īpōīhīī	tīōgīāgā	bāī?ī ?īgōhōī
				bāī?ī ?ībīgāīsī
2	?āhāīgī	?āhāīgī ?īgīhī	tīāhīāgà	?āhāīgī pī?āāgīhī
				?āhāīgī ?īōāsīgōhōī
		?āhāīgī ?īpōīhīī	tīāhīāgà	?āhāīgī pī?īīpōīhī
				?āhāīgī hītōhōīhī
3	hōāgī	hōāgī ?īgīhī	tīhōīsāàgā	-
		hōāgī ?īpōīhīī	tīhōīsāàgā	Pīhī
4	?ībāīsī	- -	tībāīsāgà	-

(B) *bãĩʔĩ* - PP (7), PM, IPM, IPP, IMP, IMM, MP, MM, iMP, iPP, iPM, iMM, M, P, ME, Pe

(A) *ʔãhãĩgĩ* - IM, IP, iM, iP, FP, FiP(Ego Masc.), FiM, FIP, FIM, (Ego Masc.), FM, fP, fM, fIP, fiM, fiP (Ego Fem.), fIM (Ego Fem.), fI, fi, FI, Fi, FFiP, FFIP, FFiM, FFIM, FfiP, FfIP, FfiM, FfIM, fFiP, fFIM, fFIP , fFiM, ffiP, ffIM, ffiM, ffIP, FFi, Ffi, fFi, ffi , FFI, FfI, fFI, ffI, FFFiP, fFFiP, FFFIP, fFFIP , FFFiM, fFFiM, FFFIM, fFFIM, FFfiP, fFfiP, FFfIP , fFfIP, FFfiM, fFfiM, FFfIM, fFfIM, FfFiP, ffFiP , FfFIM, ffFIM, FfFIP, ffFIP, FfFiM, ffFiM, FffiP , fffiP, FffIM, fffIM, FffiM, fffiM, FffIP, fffIP , iE, Me, Ie

(C) *hõãgĩ* - F, f, FF, Ff, fF, ff

(D) *ĩbãĩsĩ* - Ego Fem. - FiP, FIM, Ei, E, EiP, EiM, EM, EiE,FIE, FiE, EfIM, EfiP, EfiM, HfIP, FEM, FeP, PE, IE, Eff, EfF, Ef, FeF,

Ego Masc.- fiP, fIM, eI, e, eIP, eIM, eP, eIe,fIe, fie, eFIM, eFiP, feP, fEM, eFF, eFf,eF, fEf, eFIP, eFiM, ie

---

(7) P - Pai; M - Mãe; F - filho; f - filha; I - irmão; i - irmã; E - esposo; e - esposa.

Todo o sistema pode ser pensado a partir destas categorias. Nos diagramas 1,2 e 3 observa-se a presença do termo *ɪbāɪsɪ* para determinar as primas cruzadas bilaterais de um ego masculino ou os primos cruzados bilaterais de um ego feminino. O sistema terminológico indica uma orientação para o casamento, seguindo uma terminologia prescritiva, de aliança simétrica.

Observando o diagrama nº 1, vemos que a classificação para os colaterais é representada pelo termo *ahaige* em todas as posições, exceto para os colaterais da geração +2. Estes, por sua vez, são equacionados aos lineares de ego.

A classificação segundo a dimensão de linearidade é representada pelos termos *bāɪ?ɪ*, considerando-se as gerações +1 e +2, e *hõãgɪ*, nas gerações -1 e -2. O critério de linearidade divide o sistema em dois segmentos, tendo a geração 0 como divisor. Para cima, para as gerações ascendentes, utiliza-se um termo específico (*bāɪ?ɪ*), e para baixo, nas gerações descendentes, utiliza-se outro termo (*hõãgɪ*). Na segunda geração ascendente há identificação entre colaterais e lineares. O mesmo não acontece na geração -2, gerando uma assimetria no sistema.

Enfocando o sistema terminológico sob o prisma geracional, não se consegue encontrar um marcador de geração definido. As classificações *bāɪ?ɪ* e *?ãhãɪgɪ* confundem, de uma só vez, os critérios de geração. Não se pode, a partir de um termo isolado do sistema, precisar a geração a que pertence um indivíduo.

O gênero não aparece como um traço marcado no sistema. Surge, somente, a partir de uma referência particular. Os termos que designamos matrizes, não revelam o gênero. Este se define a partir de uma referência concreta, da realidade, existen-

te na genealogia. O mesmo se dá com o traço etário na medida em que é referido a um ser real, definido, localizado.

De uma perspectiva formal, o sistema terminológico Pirahã ressente-se de não precisar, de maneira inequívoca, as relações e atitudes pela classificação terminológica.

A partir da coluna dos termos classificatórios (nº1) define-se posições no sistema terminológico. O sistema divide-se em dois segmentos: o primeiro, composto exclusivamente pela coluna nº 1, indicando a matriz, os termos básicos do sistema; o segundo, com as colunas 2,3,4 formadas com termos de caráter específico, utilizados em contextos em que se deseja definir uma relação.

A coluna nº 2 define, simplesmente, o gênero, a classificação aqui adquire maior determinação. Ao termo básico pospõem-se *ʔɨgɨhɨ*, indicador de gênero masculino, e *ʔɨpõɨhɨ́ɨ́* de gênero feminimo.

Na coluna nº 3 vê-se que o radical de parentesco é préposto com o pronome possessivo da 1º pessoa do singular (ti) e pósposto pelo verbo *aga* (ter). O sentido da expressão parece ser o de afirmar que se tem um parente naquela posição genealógica, que esse parente existe, de fato.

Os termos da coluna nº 4 indicam a idade relativa do parente, precisam sua faixa etária. O cálculo é feito considerando-se a idade do ego.

O sistema terminológico Pirahã, com esta divisão em dois segmentos, separa radicalmente os termos ideais, a matriz, um alter hipotético de um alter real que deve sempre ser precisado. Os termos e as classificações que engendram podem ser superpostos,

uma vez que não são excludentes. No sentido horizontal sua leitura pode ser justaposta. No sentido vertical a leitura é excludente. Nenhum parente tem mais de uma classificação vertical.

A conformação dos Pirahã pode ser, assim, visualizada:

1	2	3	4
termo básico	termo+gênero	pronome+termo+verbo	termo+idade

Temos, portanto, um sistema termonológico de parentesco que inclui junto a suas variáveis classificatórias elementos constitutivos de outros domínios como verbos, pronomes, idade e gênero. Depende da existência de um sujeito real e não da posição para por a classificação em operação. Uma termonologia que somente entra em operação produzindo calssificações diferenciadas para pessoas específicas que podem ocupar as mesmas posições genealógicas. Neste sentido, a um alter não é suficiente estar numa mesma posição genealógica que outro para que seja classificado por Ego.

O sistema terminológico, diríamos, classifica individualizando. A cada indivíduo são atribuídos termos que o particularizam. O sistema põe corpos, *ʔɨbɨ́ɨsɨ* em relação. Os termos de parentesco não são explicitados, não há necessidade de explici - tação para que produzam relações. Uma classificação subjacente, não manifesta. Esta classificação está ligada, diretamente, à sociedade, à empiria, aos casamentos e às relações, ao movimento dos corpos. A classificação terminológica tece a malha social.

A classificação manifesta é a da ordem dos nomes. A onomástica não põe os indivíduos em relação; coloca-os em relação

com o cosmos: as entidades, os mortos e a natureza (Cf. Cap. 3). O sistema terminológico classifica o indivíduo, o corpo. Os termos trabalham no sentido de apontar elementos referidos ao corpo: o gênero (*?ĩgĩhĩ ou ?ĩpõĩhĩĩ*); a afirmação de que o parente existe; a idade.

As maneiras e possibilidades de se classificar alguém pela terminologia de parentesco são sempre auto-referenciadas. As categorias somente podem ser aplicadas a um referente concreto, a um indivíduo particular, ocupando uma posição específica. As qualidades do sujeito que se quer classificar determinam a classificação. Não se é *bãĩ?ĩ*; o indivíduo é ou *bãĩ?ĩ ?ĩgĩhĩ* e/ou *tĩõgĩãgã* e/ou *bãi?ĩ ?ĩtõhõĩ* e/ou *bãĩ?ĩ ?ĩbĩgãisĩ*. A classificação ganha determinação quando articulada a um referencial concreto. Neste sentido as categorias de parentesco combinadas trabalham contra as classes de parentes privilegiando indivíduos particulares. Como o diagrama da pg. 93 revela, somente quando as colunas são superpostas, numa classificação horizontal identifica-se um indivíduo particular. A combinação das colunas permite distinguir indivíduos que pertenciam a uma mesma classe no sistema classificatório.

A classificação nominal, em oposição à classificação terminológica, não produz uma relação entre os indivíduos. Produz uma relação entre o indivíduo e o cosmos. A classificação onomástica é mais cosmológica e menos social. A classificação através dos nomes vincula o indivíduo, o *?ĩbĩĩsĩ*, à natureza, às entidades e aos mortos. Une, portanto, elementos de domínios diferentes. A classificação terminológica trabalha no sentido de ligar elementos de um mesmo plano de realidade: os *?ĩbĩĩsĩ* aos

ʔĩbĩĩsĩ. O parentesco tem a função de situar o indivíduo no mundo dos corpos, dos *ʔĩbĩĩsĩ*. Os nomes, embora exerçam a função de individualização, não colocam os indivíduos em relação. O parentesco é que tem a função de unir os indivíduos na falta de outras classificações e categorias sociais (chefe, amigo formal , companheiro, etc.).

Os diagramas apresentados anteriormente demonstram que as classificações terminológicas reduzem-se a quatro. No sistema terminológico a geração não é uma dimensão pertintente. A linearidade e a colateralidade apresentam-se distinguidas nas gerações +1, 0, -1 e -2. A não operacionalidade da dimensão geracional pode ser observada se acompanharmos no quadro terminológico, por exemplo, as posições cobertas pelo termo *ʔãhãĩgĩ*. Em relação a lineares e colaterais vê-se que, apenas, na geração +2 há indistinção. O termo *bãĩʔĩ* neste contexto refere-se a colaterais.

Formalizaremos a seguir o sistema terminológico por meio de equações.

Temos as seguintes equações, por geração:

$A_1\ A_0\ A_{-1}\ A_{-2}$

$B_2\ B_1$

$C_{-1}\ C_{-2}$

$D_1\ D_0\ D_{-1}\ D_{-2}$

+2 ⇒ B
+1 ⇒ A + B (+D)
0 ⇒ A (+D)
-1 ⇒ A + C (+D)
-2 ⇒ A + C (+D)

A + C (+D) = -1
A + C (+D) = -2

Logo: -1 = -2

O + +2 = +1 ⇒ 0 + +2 = +1
A + B (+D) = +1 +1 - +2 = -1
+1 - 0 = +2

Este sistema terminológico pode ser reduzido a 4 (quatro) categorias: A, B, C e D que representam os 4 (quatro) termos básicos: *ʔāhāĭgĭ*, *bāĭʔĭ*, *hōāgĭ*, e *ʔĭbāĭsĭ*.

Observamos que não se pode apreender de imediato, através dos termos, uma diferença entre afins e consanguíneos. Os termos, as categorias A, B, C, e D, são aplicáveis tanto aos consanguíneos quanto aos afins.

Nas gerações 0 e +2 existe uma única categoria para todas as posições. Nas demais gerações, +1, -1, -2, o sistema trabalha com dois termos, produzindo uma distinção entre linear e colateral.

As gerações -1 e -2 são idênticas. As demais operam a partir de um sistema de transformação:

0 + +2 = +1
+1- +2 = 0
+1- 0 = +2

Neste sentido, há um desdobramento da +1 em +2 e 0. No primeiro caso, estende-se o traço linerar e apaga-se o traço da lateralidade; no segundo ocorre o oposto: estende-se o traço lateral apaga-se o linear.

No sistema há duas gerações em que se enfatizam os traços linear e colateral: +2 (linear) e 0 (colateral). As demais gerações são resultantes da composição destes traços.

Observamos que as categorias A e D operam em quatro gerações (+1, 0, -1, -2), as categorias B e C em duas. Estas operam de forma simétrica inversa. A categoria B nas gerações +2, +1, a categoria C nas -1, -2.

Há uma equivalência entre as categorias B e C quanto à operação simétrica inversa dando ao sistema uma feição linear. Resta-nos, pois, um problema: se a categoria C corresponde realmente às posições lineares, a categoria B, na geração +2, estende aos colaterais o traço usado como indicador de linearidade na geração +1.

Levando-se em consideração apenas os radicais que demarcam as posições genealógicas de um alter hipotético e projetando-os sobre artigos teóricos que tratam do parentesco e da terminologia econtraremos dificuldades. Seguindo as definições de Kroeber (Cf. 1969:15-25) sobre a constituição de uma terminologia a partir de combinações de 8 categorias discerníveis encontradas em distintos sistemas de parentesco analisados, veremos que a terminoliga Pirahã não se adequa a estas determinações. Isto parece querer dizer que a terminologia Pirahã não se constitui dentro das definições clássicas. Da perspectiva dos termos padrão da terminologia Pirahã, observamos que suas relações não produzem nenhuma das 8 diferenças ou categorias expressas por Kroeber (Cf. Kroeber, 1969:17). O sistema Pirahã não parece ilógico; se projetado nas possibilidades aventadas por Lowie e demonstradas por Fox em relação à constituição de uma terminologia. A terminologia Pirahã encaixa-se na possibilidade nº 3, faz uma equivalência terminológica entre o irmão da mãe e o irmão do pai, contrastando-os à posição do pai que recebe um termo singu-

lar. (Cf. Fox, 1976: 241).

Outro princípio dos sistemas terminológicos é o designado por consistência dos recíprocos (Cf.Scheffler,1971). A terminologia de parentesco Pirahã apresenta alguns problemas em relação a este princípio. Vejamos:

a) classificado (1) *bãi?i* ..... classifica (3) *hõãgi* (se for linear); (2) *?ãhãigi* (se for colateral)

b) classificado (2) *?ãhãigi* ..... classifica (1) *bãi?i* (se for da geração +2); (2) *?ãhãigi* (se for da geração 0)

c) classificado (3) *hõãgi* ..... classifica (1) *bãi?i*

d) classificado (4) *?ibãisi* ..... classifica (4) *?ibãisi*

Observamos que as situações a, b e c contradizem este princípio. Um Ego classificado como 1 não classifica automaticamente o classificador pelo termo 3. Somente assim o faz se for um parente linear que o esteja classificando como 1. No exemplo b, um ego classificado como 2 não classifica automaticamente o classificador pelo termo 2. É necessário que se faça o cálculo geracional. Sendo o classificador um membro da geração +2, será classificado como 1; se posicionado nas demais gerações será classificado como 2. Assim, vemos que o cálculo da classificação nos dois casos não se faz de maneira simétrica. Se o indivíduo for classificado como 1, os critérios de classificação serão o de linearidade e lateralidade. Se for classificado 2 o critério utilizado para a classificação é o geracional.

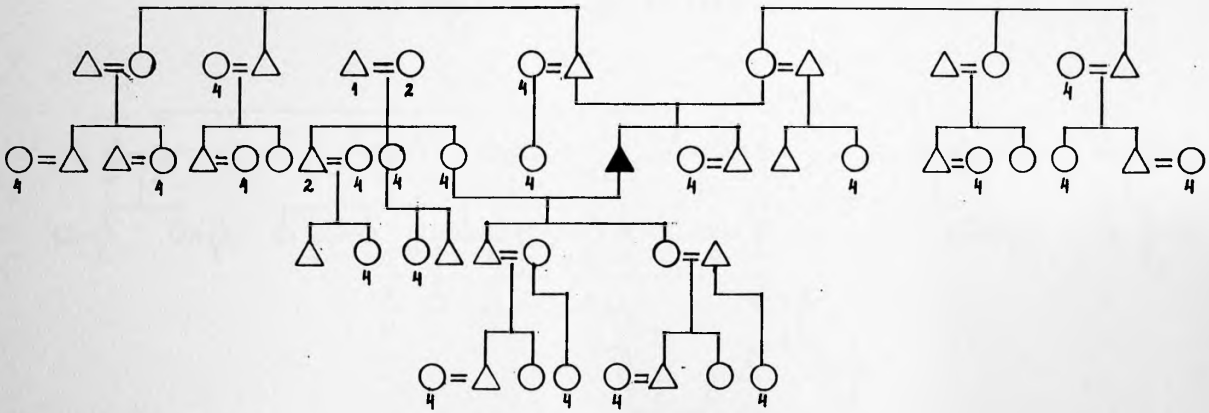
Observando os diagramas, as equações terminológicas, percebemos que as gerações confundem-se como por exemplo as -1 e -2; o caráter transformacional das demais gerações se expressa pela adição ou subtração de termos. Parece que o sistema Pirahã

não trabalha através da oposição clássica linear/colateral e nem com o critério geracional. A classificação terminológica Pirahã não expressa claramente atitudes e relações embora esta pareça sua intenção, sobretudo, ao nível da afinidade. Em contraste, as classificações cosmológicas formam um sistema de classes definindo relações e atitudes entre os indivíduos e os seres *kãõãĩbõgĩ*, *tõĩpĩĩ* e *ʔãbãĩsĩ*.

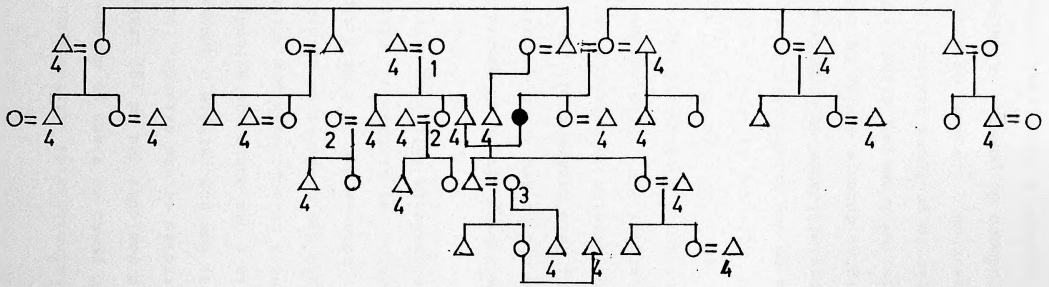
2.2.2 - Casamento: alianças e afinidades

O sistema de parentesco Pirahã poderia ser considerado uma estrutura elementar de parentesco. Possui uma orientação para o casamento. A terminologia distingue primos paralelos de primos cruzados. Estes são classificados como *?ɪ̃bãĩsɪ̃* e os paralelos como *?ãhãĩgɪ̃*. Este fato indica uma regra de casamento . Os Pirahã ao serem indagados sobre outras posições genealógicas que poderiam receber a classificação de *?ɪ̃bãĩsɪ̃*, apresentaram 22 posições para o ego feminino e 21 posições para ego masculino. Neste sentido, o termo *?ɪ̃bãĩsɪ̃* refere-se, antes de tudo, à possibilidade de casamento do que a uma posição genealógica determinada (primos cruzados bilaterais). O termo *?ɪ̃bãĩsɪ̃* compreende além destas posições outras 19, em caso do ego ser masculino. Observemos o diagrama da afinidade:

AFINIDADE– EGO MASCULINO



AFINIDADE— EGO FEMININO



Na terminologia da afinidade as únicas posições consanguíneas são, do ponto de vista de um ego masculino, a fiP e a fIM. As demais posições que um ego trata por ʔĩbĩĩsĩ são a ele relacionadas através de uma aliança. Parece haver neste sistema uma dupla regra: uma que permite o casamento com as primas cruzadas bilaterais e uma outra que estende a possibilidade de casamento às pessoas relacionadas por alianças anteriores. Observando a descrição das posições de afinidade, à exceção das posições fiP e fIM, nota-se que as demais são definidas por uma relação de casamento. No sistema há, nitidamente, uma divisão entre as posições casáveis definidas antes e depois de um casamento. Três posições surgem após um casamento de um ego: ie, eIe, fe . O casamento de irmão de ego faz com que adquira mais uma posição casável: eI. Quando do casamento de seu filho, conquisa mais duas possibilidades: eF e feF. Pelo casamento de sua filha adquire mais uma posição: fEf. Por ocasião do casamento de filho de seu filho conquista outra posição: eFF. Pelo casamento do filho de sua filha adquire a posição: EFp. O casamento de seu pai lhe franqueia duas posições, eP, fEP. As demais posições casáveis são ocupadas pelas mulheres do irmão do pai e dos irmãos da mãe e pelas esposas de seu primos paralelos e cruzados. Portanto , vemos que as possibilidades de conquista de posições casáveis, vão sendo ampliadas durante a vida do indivíduo, a partir de seus novos casamentos, dos de seu pai, filhos e netos. O sistema trabalha pela adição de posições casáveis liberadas nas gerações -2, -1, 0, +1. Apesar de o sistema, do ponto de vista de um ego, conter um elevado número de pessoas na categoria casável (ʔĩbãĩsĩ), que se acumula durante a vida, esta quantidade não é produto do

acaso mas sim resultado de um cálculo genealógico orientado por casamentos anteriores. A regra de casamento, por excelência, é casar-se com pessoas classificadas como *?ĩbãĩsĩ*. Este termo polissêmico inclui distintas posições do sistema. Interpretamos a posição do primo(a) cruzado(a) bilateral como uma das possibilidades de casamento determinada por uma regra mais geral. A regra do sistema é que afinidade produz afinidade. O cálculo do casamento faz-se por meio de uma série de relações de aliança estabelecidas entre ego e suas mulheres e/ou entre os colaterais ou lineares de ego. Em seu primeiro casamento ego pode escolher entre casar-se com as primas cruzadas bilateral ou com outras mulheres situadas em posições que as definem como casáveis. Quanto mais casamentos maiores as possibilidades de um ego encontrar posições casáveis. O mesmo se aplica aos seus lineares e colaterais. Esta estrutura de casamento estimula o indivíduo a acumular casamentos. Veremos, adiante, que esta prática está, também, relacionada ao sistema onomástico (Cf. próximos capítulos); assim, o sistema de afinidade, levando em consideração a necessidade onomástica, cresce em progressão geométrica.

A cada casamento, produz-se posições casáveis e posições consangüíneas. A distinção entre consangüinidade e afinidade só é válida, terminologicamente, para pessoas de sexo oposto. Considerando ego masculino temos que o pai de sua esposa é classificado pelo termo *bãĩ?ĩ*. A mãe de sua esposa é classificada como *?ãhãĩgĩ* juntamente com os irmãos da esposa. O marido da filha é classificado como *hõãgĩ*. Da perspectiva de um ego feminino todos os afins do mesmo sexo são classificados como consangüíneos. Os de sexo oposto são classificados como *?ĩbãĩsĩ*. O

mesmo não pode ser generalizado para um ego masculino. A primeira assertiva é verdadeira; quanto à segunda a classificação da sogra (sexo oposto) como consangüíneo confunde esta regra. Há, claramente, distinção entre um ego masculino e um feminino quanto às posições de Pe, Me e PE, ME. Um ego masculino classifica o Pe como linear em oposição a mãe da esposa que classifica como colateral. O Ef é colocado numa relação de linearidade enquanto a eF é classificada como *?ĩbãĩsĩ* (cônjuge potencial). Ego feminino classifica a ME como *bãĩ?ĩ* e o PE como *?ĩbãĩsĩ*. O Ef é classificado como um *?ĩbãĩsĩ* e a eF como *hõãgĩ*. As relações sogro / genro e sogra / nora são simétricas e construídas a partir do traço de linearidade. As relações sogro / nora e sogra /genro são assimétricas. Para a nora, o sogro é classificado como casável. No caso da sogra e do genro existem duas perspectivas em questão. Da perspectiva da sogra o genro é casável mas da perspectiva do genro a sogra é *?ãhãĩgĩ*, com ela é proibido casar. Levando-se em conta que a orientação da troca de mulheres faz-se pelo lado masculino, isto é, são os homens que trocam mulheres, temos que aquele que recebe uma mulher não pode tomar a mulher do seu doador. Assim, entende-se a proibição do casamento do genro com a sogra embora, ela o classifique como cônjuge potencial.

Os termos com que um ego masculino classifica sogra e sogro e o termo com que ego feminino classifica sogra são os únicos pronunciados, empregados em referência às pessoas que ocupam estas posições. Quando um Pirahã chama alguém por um termo de parentesco esta é, certamente, seu afim. O uso de tais termos constrói relações e demarca atitudes entre afins, o que não

se dá em relação às demais posições do sistema genealógico.

Os Pirahã têm na aliança herdada o motor fundamental do casamento. No diagrama da afinidade as posições apontadas como "casáveis" são em número elevado, originadas de uma aliança anterior. Assim, os casamentos são determinados menos por posições genealógicas ditadas pela consangüinidade, como é o caso dos primos cruzados bilaterais, e mais pela relação de afinidade criada continuamente durante a vida de um indivíduo. O sistema, assim, ganha uma feição não-elementar.

Quatro modos diferentes de casamentos observa-se entre os Pirahã:

a) homem jovem e mulher jovem

b) homem maduro e mulher jovem

c) homem maduro e mulher madura

d) homem velho e mulher jovem

Cada uma dessas formas de união estão relacionadas a momentos determinados do ciclo de vida dos indivíduos. No primeiro caso o casamento é considerado instável. Os indivíduos experimentam este tipo de relação quando adolescentes. Em geral, habitam o mesmo acampamento que os pais dependendo destes para a sua subsistência. Vivem como satélites, ao redor dos pais da noiva. Na situação b o casal constrói uma relação estável. Constituem, durante um período de tempo, a *kãgí* (uma relação de casal com ou sem filhos). Neste caso, estabelecem-se como unidade discreta em um acampamento, com seu espaço determinado sendo responsáveis pelas atividades de subsistência. Este tipo de relação leva, nos dias de hoje, à abertura de uma roça. Esta simboliza a união do casal expressa na cooperação econômica; a

presença de uma roça pode ser entendida como uma aposta no futuro do casal. A roça é feita por casais que estão nesta fase de casamento ou na fase c . O casamento de um homem e uma mulher maduros é união considerada ideal do ponto de vista da estabilidade. São casais que já passaram por uma série de casamentos, trazendo filhos destas relações, formando, assim, "família". Uniões que permanecem por mais tempo fixando-se de forma mais radical. Estes casais constroem nos acampamentos Pirahã casas mais sólidas expressando sua estabilidade. O caso d, união de um homem velho e uma mulher jovem, assemelha-se ao caso a. É um casamento muito instável; os casais vivem como agregados de um outro casal estável; são periféricos, dependem dos demais para sobreviver. Não são autônomos; não ocupam um território específico nem comandam expedições pelo território.

A condição de casado, é um ideal. O casal é a unidade mais destacável na sociedade. A vida cotidiana opera por meio do casal. Uma mulher ou um homem solteiros são seres sem orientação social. Ao se chegar a um acampamento as únicas unidades que se destacam são as pequenas casas ou pequenos jiraus espalhados pela praia referentes a cada casal. Não são famílias nucleares e nem mesmo famílias extensas, mas simplesmente casais que projetam suas vidas e suas existências sobre o espaço. O casal garante a sua sobrevivência com a atividade de coleta e da pesca. Para os Pirahã o importante não é a constituição de um casamento estável e duradouro mas estar sempre na condição de casado. E esta condição permite aos indivíduos uma grande mobilidade pelo território e uma independência da vida gregária do acampamento. O casal acampa no território, durante dias ou se-

manas, na época do verão. A impressão que temos é que ele basta para fazer uma vida social. A relação de um casal em quaisquer das situações encontradas é, sempre, atenciosa e carinhosa; eles passam grande parte do tempo juntos, conversando horas a fio, catando piolhos, acariciando-se, mordiscando-se, divertindo-se . O casal é auto-suficiente; quando sai em expedição de pesca ou coleta pode ausentar-se por dias; leva todos os seus pertences e animais domésticos consigo como se fosse passar meses ou mesmo abandonar o acampamento.

A importância de estar casado é tão fundamental que o casamento pode até ser dissociado das relações sexuais. Nem todo casal tem relações sexuais: este é o caso daqueles casamentos de homens velhos com mulheres jovens, que entretanto, andam,dormem, pescam, trabalham, divertem-se e passeiam juntos. A relação de casal é, neste sentido, muito mais social do que propriamente econômica e sexual. Na sociedade Pirahã, como ficou evidente no item sobre economia, não há dependência do homem em relação à mulher para prover sua sobrevivência.

Os casamentos são, em geral, instáveis. Um homem casa-se com várias mulheres durante sua vida. As relações são vividas de forma intensa e passional enquanto existem. Os Pirahã são monogâmicos. As separações constantes são sofridas intensamente pelos parceiros, no plano psicológico. Para um homem a mulher é, antes de tudo, uma companheira. A relação é construída sobretudo pela subjetividade, pelo afeto. Neste sentido, entende-se porque os casos de separação não são levados para a esfera política, restringindo-se à esfera psicológica e individual. As cenas de separação são constantes. Muitas foram re-

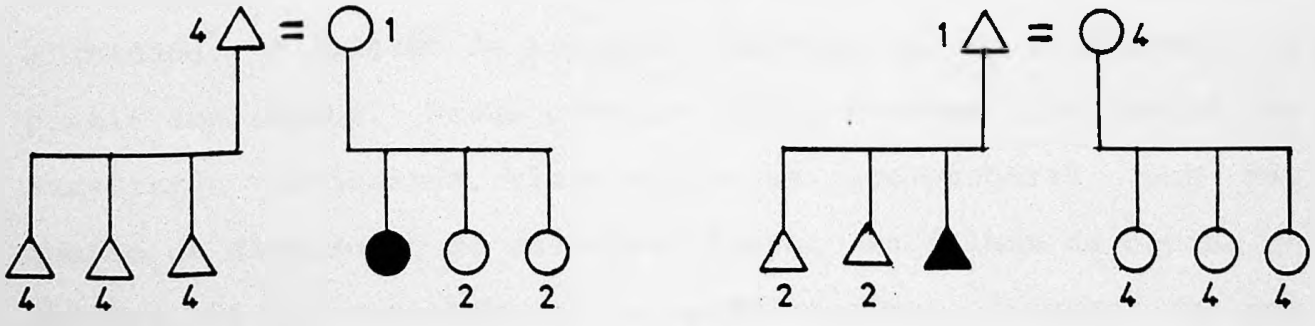
relatadas pelos próprios índios e por brancos que com eles conviveram. Existem duas formas de separação segundo os modos de união. Nos tipos a e d a separação ocorre de forma espontânea sem que haja interferência de outros interessados em um dos parceiros. Nos demais casos a separação se dá a partir de uma prática que os Pirahã chamam de ʔɪ̃ɪ̃gãhãpɪ̃ɪ̃ ʔɪ̃bãɪ̃sɪ̃ "roubo de mulher". Nos casos a e d, o casamento é por demais instável para que se estabeleça uma forma institucional de dissolvê-lo. Nos demais casos, o "roubo de mulher" é uma prática que provoca sua dissolução. Existem duas maneiras de se fazer o "roubo de mulher": uma no interior de um grupo local, e outra entre grupos locais, quando da realização de ritual. No ritual é permitido que as pessoas troquem de cônjuge se o desejarem (8). Nesta situação específica o roubo de mulher é institucionalizado. Na vida cotidiana, o "roubo de mulher" é uma prática condenável, e o marido lesado tem o direito de tentar reaver sua mulher. Durante o ritual o "roubo" se dá de maneira descontraída; durante a dança, os parceiros começam trocando alguns objetos pessoais, como braçadeiras de palha, diademas, anéis de coco de tucumã. Terminada a festa, os parceiros, que previamente haviam concordado em constituir um novo casal, "fogem", ainda de madrugada, dirigindo-se para outro acampamento Pirahã. Neste caso, o homem que perdeu a esposa não tem direito de reavê-la. Se não tiver "roubado" outra mulher durante o ritual, procurará, de imediato, uma

(8) Apresentaremos, com mais detalhes, no capítulo 4, os dados sobre este ritual e sua forma de realização.

nova companheira. Os casamentos, em sua maioria, decorrem desta situação. Durante este ritual é muito difícil assegurar um casamento do tipo b visto que as mulheres adolescentes são as mais cobiçadas da sociedade; elas são alvo de interesse dos homens que comparecem ao ritual e que estão interessados na troca de parceiras. O "roubo de mulher" durante a vida cotidiana é considerado uma falta grave. Nesta situação se reveste do caráter de verdadeiro roubo, ato socialmente ilícito. Em realidade o homem não rouba a mulher, ao contrário, é esta quem se deixa roubar por seu amante, com quem vem mantendo relações extra-conjugais. O homem assume a nova relação através do roubo. Os dois fogem da aldeia durante a madrugada ocultando-se em algum lugar do território. Somente os irmãos do homem sabem onde encontrá-los. Levam-lhes alimento e informações sobre a reação do marido.Durante este tempo, o marido ofendido tem o direito de empreender uma expedição para reaver a esposa. Sai pelo território, procurando em todos os lugares onde possam estar escondidos e, se por ventura os encontra, traz a mulher de volta; ela sente-se na obrigação de acompanhá-lo. O homem que a roubou não sofre nenhuma punição social. Tentará, novamente, roubá-la, até que o marido se canse da situação e deixe que os dois vivam juntos. Aqueles que perdem o cônjuge nesta situação vivem a experiência traumática da separação. Durante dias, mostram-se desesperados, desorientados. Houve um caso em que um índio, que perdeu sua mulher para outro, numa típica situação de roubo, foi procurá-la; encontrando-a escondida, quase na cabeceira de um dos igarapés que desaguam no rio Marmelos, trouxe-a de volta. Passados alguns dias, o episódio tornou a se repetir e, novamente, o marido

a encontrou, trazendo-a para a aldeia. A mulher, inconformada por não ser "roubada" como desejava, armou-se de um galho de árvore e partiu contra o marido para agredí-lo. Dizia que não desejava mais viver com ele, e pedia que deixasse que a roubassem. O marido ficou desesperado e profundamente abatido com a situação. A mulher que, por sua vez, perde o marido, não pode recuperá-lo, fica muito abalada, devendo contentar-se com a esperança de encontrar, em breve, um novo parceiro.

Quando ocorre separação, a prole também fica dividida: os filhos homens acompanham o pai, passando a integrar a sua nova família, enquanto as filhas acompanham a mãe, passando a residir com o marido desta e seus filhos homens. A separação da prole produz, por sua vez, novos casamentos. Nesta nova "família", apenas os novos filhos do casal serão consangüíneos;os filhos, que trazem de outros casamentos são classificados como afins, como cônjuges potenciais. Há uma tentativa de apagar os laços de congüinidade na "família". Em verdade, todos os membros de sexo oposto que constituem uma "família" Pirahã consideram-se afins. Vejamos:



Nesta nova "família" todos os membros de sexo oposto ao de ego serão classificados como cônjuges potenciais. Neste sentido, a família Pirahã parece ser antes um espaço de afinidade do que de consangüinidade. O homem que se separa da mulher, separa-se, também, das filhas. A mulher perde o marido e os filhos, que passam a fazer parte de uma nova família. Em se tratando de um homem, este fato tem uma implicação sociológica mais grave, visto que a mulher permite que o seu pai ou seus irmãos (no caso daquele não existir) adquiram a posse da sua prole feminina, passando a receber os serviços prestados por seus genros. No caso de separação, para um homem a perda das filhas é total: ninguém na sociedade e principalmente o interessado no casamento com a sua filha, considerará que esta lhe pertença.Porém, este homem continuará a obter mulheres para fornecer a outros homens em troca de serviços prestados pois herda, automaticamente, as filhas de suas novas mulheres, que tanto podem ser desposadas como cedidas por ele. É ele quem decidirá com quem elas irão se casar. Assim, as filhas passam a ter como referência paterna o marido de sua mãe, que terá o direito sobre o seu destino conjugal.

A instabilidade dos casamentos Pirahã cria uma situação sui generis em que todas as relações passam a ser afirmadas pela afinidade. A relação de troca de mulheres não se estabelece a partir dos irmãos. Desde cedo os irmãos se vêem separados de suas irmãs verdadeiras, visto que estas acompanharam sua mãe quando da dissolução do casamento desta. As filhas da esposa de seu pai não são consideradas consangüíneas mas cônjuges em potencial. Suas irmãs tornam-se bens de troca do marido de sua

mãe. Assim, a posição de doador, por excelência, é a do pai da noiva e não a dos irmãos. Neste sentido, não existe troca de irmãs mas doação de filhas em troca de bens e serviços prestados pelos tomadores. Estes estão em posição de tomadores e nunca de doadores de mulheres. Neste sentido, a troca não é simétrica : não se troca mulheres por mulheres mas "filhas" herdadas por bens e serviços. Notemos que a terminologia aponta para uma assimetria, no que se refere aos termos de afinidade, quando se trata dos pais da esposa e dos pais do marido. Para um ego masculino há de fato, uma interdição do casamento deste com a mãe de sua esposa, o que marca uma não equivalência de posição do doador com o tomador. Se o marido da mãe da esposa de ego pode casar-se com a esposa de ego, ego não pode casar-se com a mãe da esposa, i. é. , com a esposa de quem lhe doou a mulher. Quem doa mulheres não se encontra numa relação de interdição com a mulher objeto de doação, pelo contrário, ocupa uma posição de cônjuge potencial. O doador doa "aliadas" e não consangüíneas. Faz uma concessão momentânea a outro homem deixando que ele despose uma sua aliada potencial. Abre mão de uma aliada e não de uma filha. O sistema Pirahã funciona mais que generosamente, isto é, um ego abre mão de uma relação permitida, possível, em favor de outro homem. Não se espera uma mulher mas bens como contra-dom. É neste sentido que o "serviço da noiva" Pirahã se assemelha mais ao "preço da noiva". Pois à mulher doada é atribuído um valor. A aparente generosidade do sistema reside no fato de um homem abrir mão de uma relação de casamento possível em função de outro homem. Recusa-se uma relação possível, aprovada pela sociedade; não uma relação percebida como incestuosa. Mas essa recu-

sa não é feita em prol do social mas visando um proveito individual: aquisição de bens. Ao se referirem às doações de mulheres buscam salientar a forma de pagamento envolvida nas transações. A dívida do receptor para com o doador é acordada antes do matrimônio. Um informante disse que para se casar com sua mulher, o marido da mãe da moça exigiu que desse um forno de farinha e uma canoa. Outro informante alegou ter pago ao doador da esposa uma quantidade acertada de fumo, farinha e algumas roupas, que adquiriu com um regatão. *Tóí* teve de pagar ao doador de sua mulher um paneiro de sorva. Registrei alguns casos em que os pretendentes estavam pagando a mulher mesmo antes de obtê-la (9). Como forma de pagamento pode ser exigido, também, a plantação de roças. O acordo envolve uma quantidade determinada de roças que o tomador deve abrir como pagamento da esposa. Em geral, os acordos envolvem duas roças.

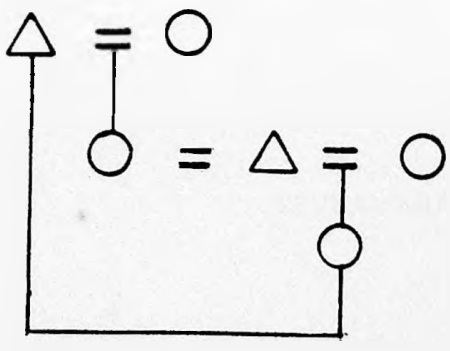
Entre os Pirahã o serviço da noiva não se aplica na medida em que as posições de sogro/genro é temporária, circunscritas à permanência dos respectivos casamentos. O que existe, de fato, é a posição de doador de mulheres. O "preço da noiva" é exigência do primeiro matrimônio de uma mulher já que os outros casamentos que vier a contrair se estabelecerão através do roubo. Nestes casos não se toma, rouba-se mulher. O roubo anula o contra-dom. Durante toda a existência de um indivíduo ele poderá contar com mulheres para doar mesmo sem ter tido uma única fi-

---

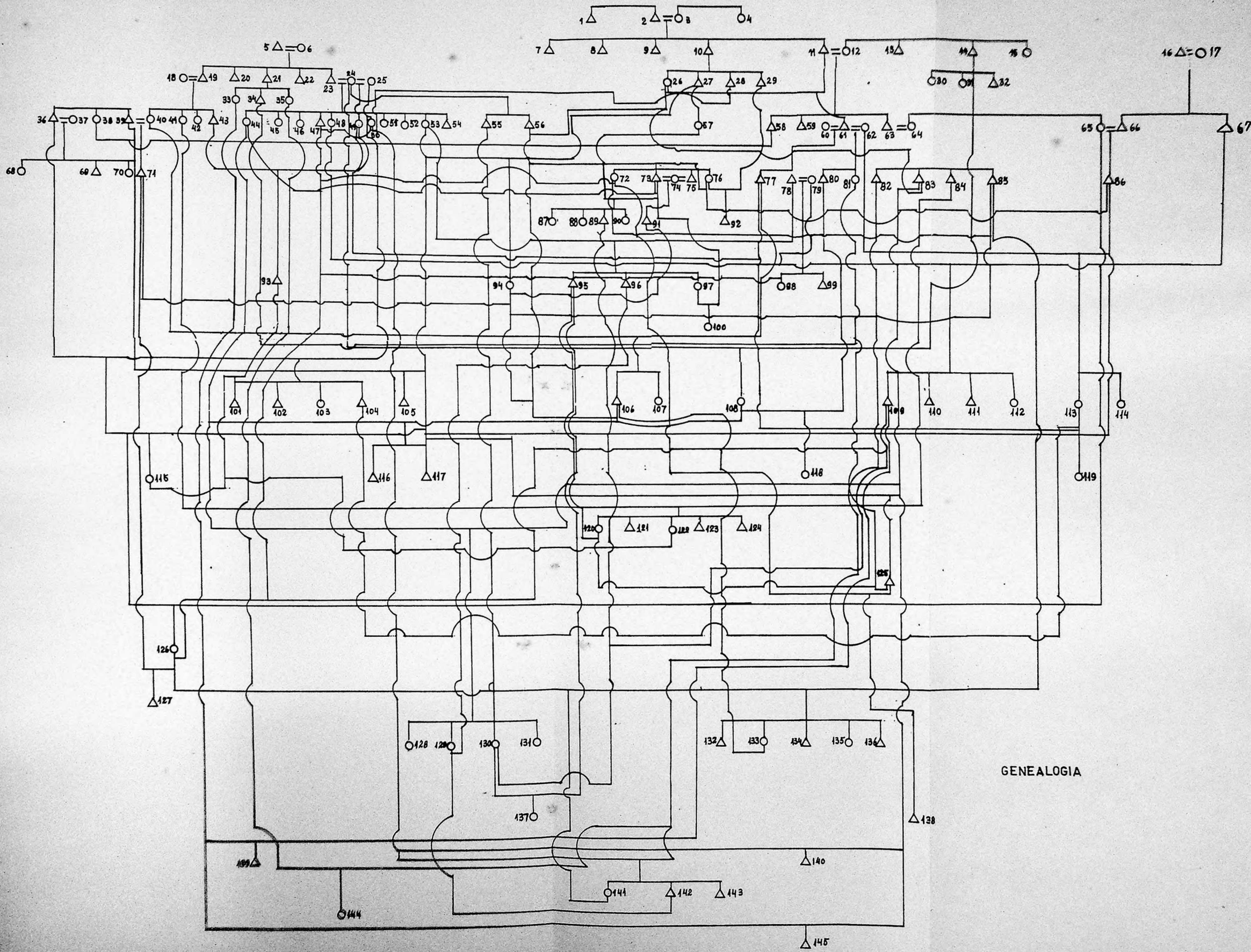
(9) Um dos critérios usados para estabelecer o "preço da noiva" é a idade relativa da mulher: quanto mais nova, mais valorizada.

lha. No caso de tê-las, estas não serão seus objetos de troca mas, sim, as filhas de outros homens. De qualquer modo, um homem troca "filhas", verdadeiras ou adotadas, com outros homens por bens.

O sistema social Pirahã, no que se refere às posições sociais, explica-se menos em função da consangüinidade do que da afinidade. Parece ser esta a concepção que ordena suas relações sociais. Os indivíduos contam suas relações a partir de casamentos. Insistimos em usar o termo casamento e não aliança visto que o sistema não produz categorias de troca matrimonial.São os casamentos que ligam os indivíduos socialmente. Valorizando o casamento como um produto de relações a partir de um cálculo da afinidade, o sistema se torna muito maleável no que se refere às relações de consangüinidade. Muitas vezes, em função de um casamento contraído, os indivíduos são re-classificados passando a ocupar uma posição no sistema contraditória à que ocupava anteriormente. Hoje, se é genro; amanhã, sogro. Exemplo:



Passemos, agora, à genealogia:



GENEALOGIA

Genealogia

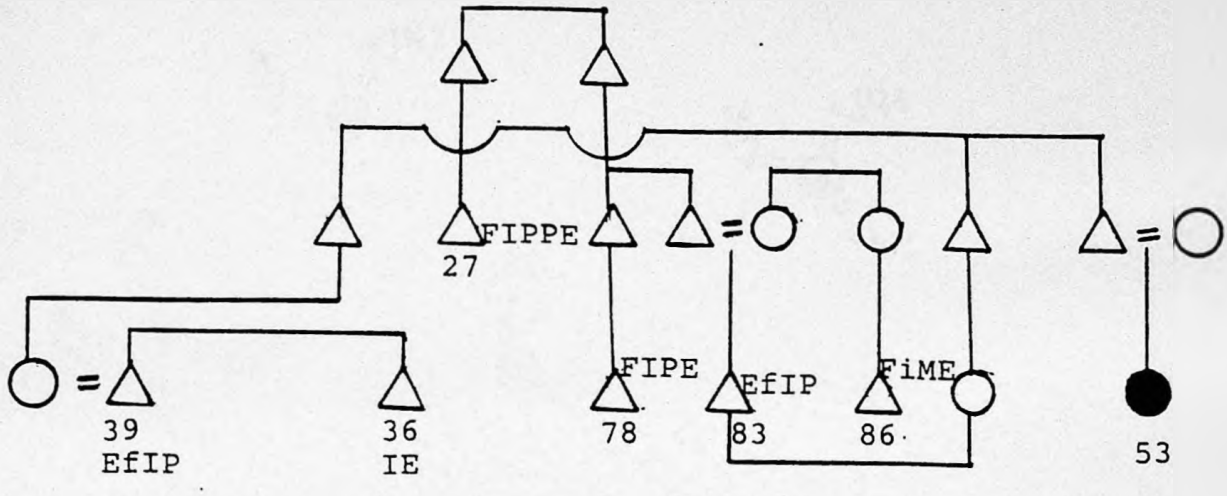
1. *Saitaohoapi*
2. *Pihiaihi*
3. *?imai*
4. *?itaioi*
5. *Tohiabi*
6. *?itaso*
7. *Saotaogiabi*
8. *Saitaositi*
9. *Kaibogi*
10. *Kapohoa*
11. *Toapoi*
12. *?iotagibakabi*
13. *?aaobi*
14. *?aibigai*
15. *?itaobi*
16. *Toioitahoakabi*
17. *?itaohoaba*
18. *?itaogi*
19. *Kahaiaopi*
20. *Paoai*
21. *?opi*
22. *Tahoasi*
23. *Soapoi*
24. *?itaisoi*
25. *?aogioi*
26. *?itaibigai*
27. *?agabi*
28. *Hoagai?o?o*
29. *Kaboibagi*
30. *Megioi*
31. *Hoaigai*
32. *?apisoi*
33. *Taoa*
34. *Tokaga*
35. *Pii?i*
36. *Tisipoi*
37. *(Não sabemos o nome)*
38. *?itahai*
39. *Ka?ai*
40. *?opahai*
41. *Toabi*
42. *?iagi*
43. *?aaobi*
44. *Piigiai*
45. *?aokapi*
46. *?iahoai*
47. *?ahoapati*
48. *Piaohoi*
49. *?ioapahiai*
50. *?asi*
51. *Ta?aihiai*
52. *Ti?ai*
53. *baigipohiai*
54. *Saoo*

55. ?oagai
56. ?a?ai
57. ?iogi
58. Saitaokapi
59. ?aitahoa
60. ?iapogi
61. Tiibi
62. ?itaogi
63. ?isaitaogi
64. ?igohoi
65. ?itati
66. boai ou Kohoiato
67. bogahiai
68. ?ibaikasoi
69. ?ipogi
70. ?itaogi
71. Kaogiai
72. ?iabikabikabi
73. ?apabi
74. ?oitaogi
75. Tiosapao
76. ?apai
77. Ka?a?ai
78. Kaapoogo
79. ?iapaisoi
80. Toi
81. ?ioitabi
82. Ahoaogi
83. Poioi
84. Ko?oi
85. Kohoibiihi
86. ?ahoabi
87. Toisi
88. Naoi
89. Hiopa
90. Pii
91. Tobigi
92. Hoihoi
93. Pahiaga
94. ?iabohoa
95. ?ahoitoi
96. Kaioa
97. ?iogihi
98. Piaokohoi
99. Paio
100. Tisoi
101. Hioihoi
102. Kaba
103. Tapii
104. ?itaopoi
105. Kabihoa
106. Piao
107. Tiabohio
108. baiso
109. ?aikaibai
110. Togahio

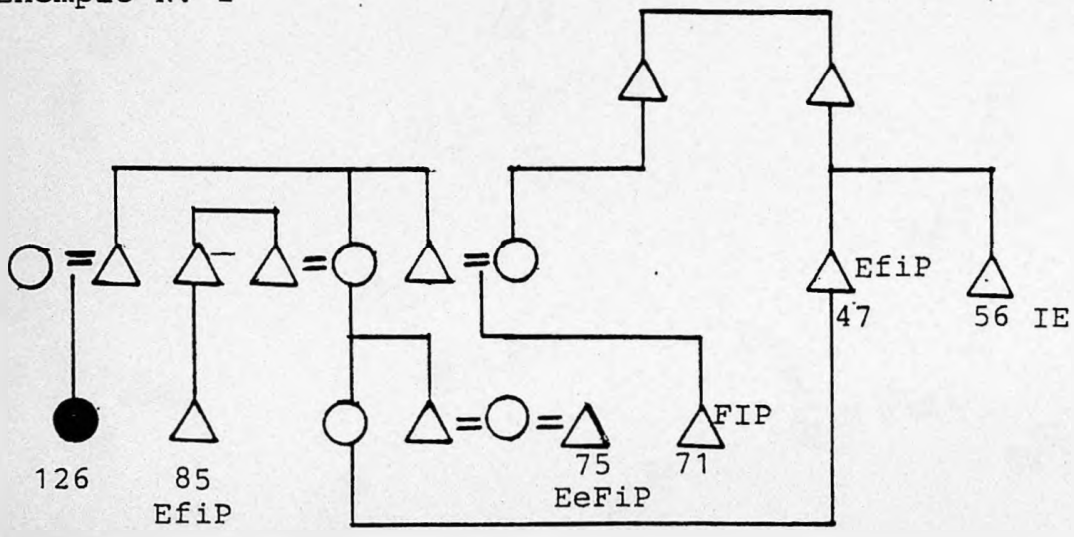
111. *Hoahai?ai*
112. *Ta?aihiai*
113. *?iapa*
114. *Posogiai*
115. *Pahio*
116. *Tiapahai*
117. *Pi?ai*
118. *Kaiapo*
119. *baitigi*
120. *?iapiso*
121. *Toiapa*
122. *?iaoi*
123. *Poi?o*
124. *?tahao*
125. *Kapasi*
126. *?ibahoihoi*
127. *Pa?*
128. *Hoahoa*
129. *?iapao*
130. *Paito*
131. *Tapai*
132. *Paita*
133. *Bii*
134. *Kagiogio*
135. *Tihoa*
136. *Kahaioi*
137. *?oahai?ai*
138. *To?oi*
139. *Tihoa*
140. *Pihi*
141. *?iabao*
142. *Popai*
143. *Piio*
144. *Posogiai*
145. *baiohoi*

Retiramos da genealogia dois exemplos de casamento. As mulheres estão na posição de ego nas relações matrimoniais.

Exemplo Nº 1

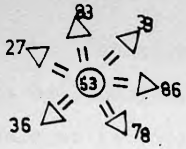


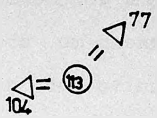
Exemplo Nº 2

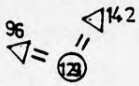


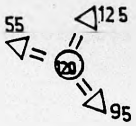
Além destes exemplos, podemos observar casamentos pela sua formalização em "átomos de casamentos" definidos por egos femininos. Os números correspondem às posições genealógicas. Vejamos:

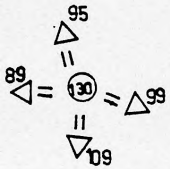
ÁTOMOS DE CASAMENTO

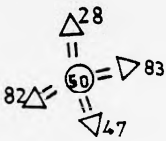


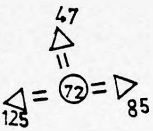


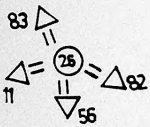


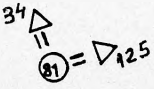


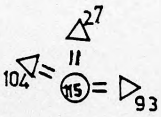


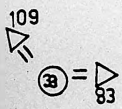


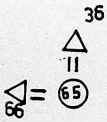


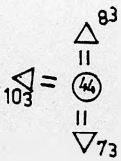


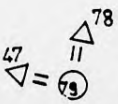


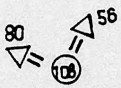












Observando os átomos de casamento e os exemplos ampliados da genealogia, percebemos que as definições de um casamento qualquer são dependentes de outros ou de relações de afinidade herdadas no sistema, não é determinado ou orientado por relações de consangüinidade. O mapa dos casamentos é produzido pelas relações de afinidade herdadas no sistema. A lógica do casamento é o próprio casamento, produzindo, assim, as relações sociais.

2.2.3 - *?ãhãĩgĩ* e *mãgĩ*: Formas de Reciprocidade

Não encontramos relações sociais padronizadas correspondentes às categorias terminológicas de parentesco. Nenhuma regularidade foi encontrada nas relações de forma a revelar uma padronização das relações entre termos e posições. Esta evidência nos levou a supor a inexistência de uma conexão entre termos, atitudes e relações. Entretanto, encontramos relações padronizadas nas esfera da afinidade, entre cunhados e nas relações de sogro e genro. Nessas posições, observa-se o costume de prestações matrimoniais (esta questão será vista mais adiante no item afinidade e casamento). Há certos tipos de obrigações engendradas fora dos domínios do parentesco (no sentido terminológico): *?ãhãĩgĩ* e *mãgĩ*. *?ãhãĩgĩ* na terminologia, abrange a quase totalidade das posições genealógicas, e o *mãgĩ* conota a não marcação do vínculo genealógico.

As expressões *?ãhãĩgĩ* e *mãgĩ* podem ser traduzidas por "parentes de perto" e "parentes de longe". *?ãhãĩgĩ* é empregado para àqueles com os quais se consegue precisar um vínculo genealógico. O seu uso parece expressar um desejo de encompassar toda a genealogia. Os *mãgĩ*, "parentes distantes", são aqueles em relação aos quais não se consegue precisar o nexo genealógico. O próprio termo - *mãgĩ* - é o que constrói a relação. Os *?ãhãĩgĩ* são parentes que habitam uma determinada região. Os *mãgĩ* são aqueles distantes numa perspectiva espaço-temporal. A *?ãhãĩgĩ* e *mãgĩ* correspondem determinadas atitudes. Ao contrário das classificações terminológicas que não correspondem diretamente a um sistema de relações e atitudes, as categorias *?ãhãĩgĩ* e *mãgĩ* conotam atitudes e criam relações. A linguagem da relação entre

os grupos locais, sua estruturação e formação é expressa por estas categorias. É comum, ver um grupo local somente formado por *?āhāĩgĩ*.

Os conflitos e questões internas a um grupo local são interpretados a partir das classificações em *?āhāĩgĩ* e *māgĩ*. Mede-se proximidade e distância social por meio desta classificação. Há uma distribuição do espaço a partir destas referências.

Estas categorias de relações engendram formas distintas de reciprocidade, marcadas lexicalmente. A primeira forma, comum aos *māgĩ* é designada por *?ĩhīāĩ*; a segunda, natural dos parentes *?āhāĩgĩ*, é designada *kōāgā*. *?ĩhīāĩ* significa trocar; obriga aquele que recebe a um contra-dom. Não há necessidade de retribuição imediata, mas é preciso que este se realize para que se torne possível a continuidade da relação. Esta prática de reciprocidade é observada entre pessoas que se classificam mutuamente como *māgĩ*. *Kōāgā* significa dar, não implicando na obrigação do contra-dom. O contra-dom é esperado mas nunca cobrado. Na reciprocidade do tipo *?ĩhīāĩ*, o contra-dom é calculado sendo algumas vezes estipulado pelas partes envolvidas na troca.

A troca *?ĩhīāĩ* se realiza quando chegam a uma aldeia indivíduos classificados pelos Pirahã como *māgĩ*. Nestes casos a visita se realiza da seguinte maneira: os visitantes, ao se aproximarem da aldeia, ainda sem serem avistados pelo grupo anfitrião, procuram estabelecer comunicação (através de gritos) com este. Ao chegar, encostam as canoas na praia (ou na beira do barranco quando em época de chuva) não saindo delas. O grupo visitante traz consigo os bens que utilizarão no período da

visita. Se esta se prolonga por mais de um dia, procurarão um local próximo ao território visitado, para o pernoite, retornando pela manhã, à aldeia visitada. Ao chegarem, alguns permanecem em suas canoas enquanto outros aproximam-se da terra firme.

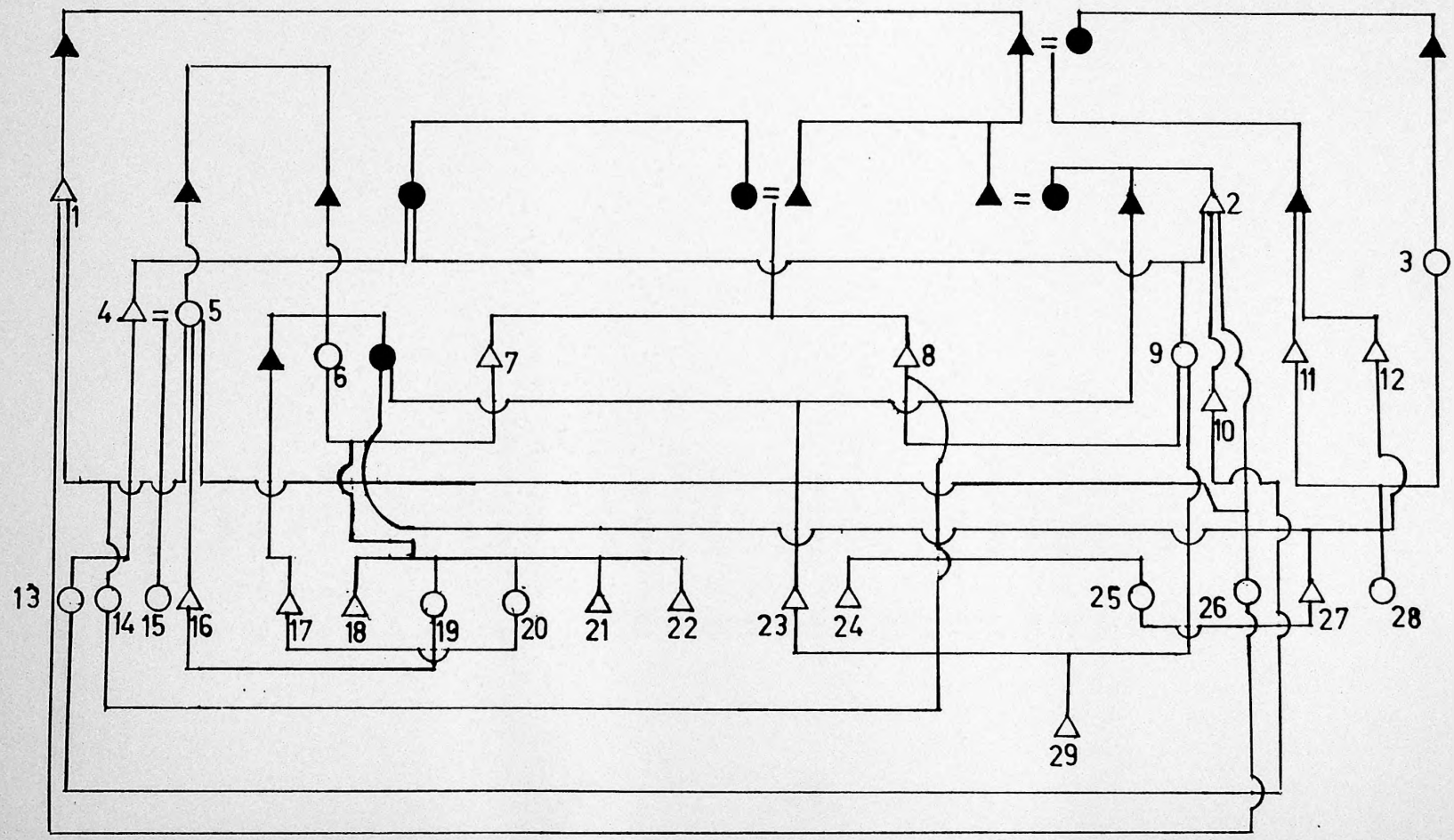
A classificação *?ãhãĩgĩ* e *mãgĩ* não constitui grupos. Divide o campo social em kindreds. No grupo dos visitantes encontram-se parentes *mãgĩ* e *?ãhãĩgĩ*. Os parentes que não pisam o solo da aldeia visitada são os que não têm conexões genealógicas com seus membros. Os demais instalam-se junto aos moradores do local desfrutando da relação de camaradagem própria dos *?ãhãĩgĩ*. com *?ãhãĩgĩ* tem-se uma relação próxima: catam-se piolhos, contam-se casos íntimos (brigas, acontecimentos cotidianos da aldeia), trocam-se alimento e bens na hora da saída. Pode-se sair para pescar juntos ou para a atividade de coleta. Os *?ãhãĩgĩ* se tratam como pessoas que convivem cotidianamente sem cerimônias. Quanto aos *mãgĩ*, desde o costume de se manterem em suas canoas até as cerimônias que regulam o uso das áreas de pesca e coleta, observa-se um distanciamento. Entretanto, é com estes indivíduos que os Pirahã trocam os seus bens mais preciosos: mulheres, miçangas, canoas. Da perspectiva Pirahã, é mais lucrativa uma troca com os *mãgĩ* do que com os *?ãhãĩgĩ*. Dos *mãgĩ* recebe-se bens equivalentes ou iguais aos trocados. As visitas dos *mãgĩ* não são freqüentes; acontecem, via de regra, quando um *mãgĩ* acompanha um *?ãhãĩgĩ* numa viagem de visita. As visitas entre grupos vizinhos ocorrem com maior freqüência. Do ponto de vista de um indivíduo qualquer não há separação radical entre grupos; há, sim, uma separação dos lugares e dos pontos territoriais. A percepção é de que fazem parte de um mesmo grupo e que estão, momentaneamente,

ocupando territórios distintos. Em outra ocasião ocuparam um mesmo lugar, seja uma praia ou um barranco. Dizíamos, anteriormente, que os Pirahã estão divididos, com base nestes critérios, em dois grandes grupos: um, habitando vários locais, ao norte do território, nas proximidades da foz do rio Maici e no rio Marmelos e outro grupo ocupando o sul do território, da metade do rio Maici até sua cabeceira, nas proximidades da Rodovia Transamazônica. Dois grandes grupos que se desmembram em diversos grupos locais e cujas relações - sejam intragrupais ou intergrupais - são mediadas pelas categorias *ʔãhãĩgí* e *mãgí*.

2.2.4 - Grupo Local: Relações e Constituição

Designamos grupo local um aglomerado de indivíduos que vivem juntos durante um período de tempo. Os indivíduos que constituem um grupo local não residem, necessariamente, em um mesmo espaço; podem habitar locais muito próximos, contíguos. Observamos, anteriormente, que as relações de afinidade têm um papel fundamental na morfologia social. Assim, os grupos locais parecem ser constituídos com base neste fato, embora haja no seu interior vínculos consangüíneos. Examinemos o grupo local que foi objeto principal de nossa investigação:

GRUPO LOCAL



Grupo Local

Habitantes

1 - *?ābāgī*
2 - *tīsīpoī*
3 - *bā̀īsō*
4 - *?āhōābī*
5 - *bāīgīpōhīāī*
6 - *Tōābī*
7 - *Kō?ōī*
8 - *Kōhōībīīhī*
9 - *?ībāhōīhōī*
10 - *?itaupoi*
11 - *Tōī*
12 - *Kā?ā?āī*
13 - *?īāpā*
14 - *?īābōhōā*
15 - *bā̀ītīgī*
16 - *?āhōītōī*
17 - *Pāhīāgā*
18 - *Tōīāpā*
19 - *?īāpīsō*
20 - *?īāōī*
21 - *Pōīō*
22 - *?īāhāō*
23 - *Kāōgīāī*
24 - *Pāītā*
25 - *Bīī*
26 - *Pāhīō*
27 - *Pīāō*
28 - *Kāīāpō*
29 - *Pā?*

O grupo é composto por 29 pessoas, sendo 17 homens e 12 mulheres. Existem 15 casamentos, não simultâneos, entre os indivíduos homens e mulheres. O grupo parece ser produzido por estas relações de casamento vigentes. Ao examinarmos as relações sociais no grupo local, constatamos a prática da exogamia na geração intermediária. *Bãĩgĩpõhĩãĩ*, *ʔĩbãhõĩhõĩ*, e *Tõãbĩ* vieram de fora. *ʔãhõĩtõĩ*, homem que residia com seu pai em outro grupo local, veio para este grupo para casar-se; o mesmo fizeram *Pãhĩãgã* e *Kãõgĩãĩ*. Na geração imediatamente acima, há *bãĩsõ*, originária de outro grupo local que casou-se neste grupo com *Tõĩ*.

O sistema trabalha estabelecendo rede de relações por meio do casamento e da afinidade. Os laços vão sendo superpostos e os indivíduos vão acumulando afins potenciais. Onde um homem conseguiu uma mulher seus parentes poderão conseguir outra, pela relação de casamento já estabelecida. Assim, as redes se fecham. A regra não é, necessariamente, casar fora do grupo; no entanto, acha-se mulheres casáveis mais facilmente naqueles lugares onde já se contraiu casamento. Embora a afinidade esteja presente no interior da "família Pirahã", como pudemos registrar anteriormente, o casamento entre seus componentes raramente acontece. Isto pode ser associado ao fato de o "pai" da mulher, neste caso, ter de doá-la a seu próprio filho, deixando, assim, de receber em troca o "preço da noiva". Seu filho terá de procurar uma mulher em outros grupos, muitas vezes, nos grupos que o seu pai contraiu casamentos anteriores.

Estes grupos locais assim constituídos não têm estabilidade temporal nem espacial. A mobilidade territorial é constante; obedecendo a critérios de territorialidade. A permanên-

cia no tempo depende da duração dos casamentos; esta garantirá o arranjo de determinadas situações sociais. Em cada momento da vida social encontram-se arranjos sociais distintos, ordenados pelos casamentos.

A composição espacial do grupo varia de acordo com épocas do ano e número de ocupantes. Pensamos que por mais independentes que possam ser os casais, eles se vinculam uns aos outros por meio de relações mútuas de casamento, e por herança da afinidade. O pertencimento a um grupo local se dá pela relação existente entre os indivíduos e pelo estabelecimento de moradia conjunta.

Os Pirahã, na época da chuva, constroem pequenos tapiris sobre os barrancos que ocupam. Este período é marcado pela escassez de locais habitáveis. É nesta ocasião que, frequentemente, o grupo local divide-se entre um ou dois acampamentos contíguos, ocupando terras altas próximas, desmembrando-se a partir de casais, que passam a habitar coletivamente pequenas casas, ao longo do rio. Na época da seca, o grupo se concentra nas praias, ao longo dos rios Marmelos e Maici. Alguns casais constroem tapiris e outros vivem ao relento. Nesta época do ano, as unidades conjugais se tornam visíveis. A solidariedade necessária à sobrevivência no tempo das chuvas, onde há escassez de alimento, explica as habitações coletivas. Na época da seca os grupos, mais populosos, não demonstram a mesma solidariedade. Os casais, unidades autônomas, saem constantemente em expedições de pesca e de coleta, podendo passar a maior parte do tempo longe dos demais membros do grupo. São auto-suficientes, não dependendo de uma rede de troca de alimentos para sobreviver. Existem vários lu-

gares ao longo do Maici e do Marmelos que são ocupados por distintos grupos locais pertencentes a um grupo maior. Explicamos: existem dois grupos que não mantêm entre si nenhuma troca. Cada um destes grupos é formado por grupos locais. Estes, por sua vez, podem ocupar vários lugares. Se o que define o caráter dos dois grupos é a endogamia, o que orienta e define os grupos locais componentes é a exogamia, visto que trocando mulheres entre si, mantêm-se de algum modo, ligados.

As relações entre os membros de um grupo local não se define, propriamente, pelo pertencimento ao grupo, mas por um cálculo ego-centrado. Assim, cada indivíduo estende sua rede de relações por um vasto território, perpassando vários grupos locais. Desta forma, o grupo local é definido por um arranjo momentâneo, estabelecido por meio de casamentos, não se observa a formação de grupos discretos.

Em suma, o grupo local é constituído sobre casamentos o que lhe dá uma feição instável. Um indivíduo, durante sua vida, poderá associar-se a vários grupos locais que se fazem e se desfazem no tempo.

Os conflitos surgidos entre os Pirahã originam-se da troca de mulheres e da posse do território. Muitas vezes há conflitos devido a avareza de um "pai" em querer doar suas filhas; a recusa, nestas circunstâncias, pode resultar em ameaças contra o "pai" da moça. Outra situação se estabelece quando o tomador de mulher não cumpre o combinado com o doador que se vê obrigado a reivindicar que o tomador cumpra sua promessa, ou então que lhe devolva a "filha". Outro campo que propicia o conflito, diz respeito à posse do território, seja uma praia ou um

castanhal. Em geral, este tipo de conflito envolve grupos de siblings masculinos em torno da posse de determinado território. O contato com os regatões estimula estes tipos de conflitos, na medida em que os Pirahã passam a disputar os castanhais da região.

Em todas as situações observadas, houve ameaça de morte entre as partes envolvidas; em decorrência, as famílias ou se dispersaram temporariamente, ou se associaram a outro grupo local. Os conflitos se dão entre indivíduos, não entre grupos locais. Registraram-se situações que resultaram em mortes. Em geral, a situação se mantém em clima de ameaça. A ameaça de morte é o que mais atemoriza os Pirahã. Quando se faz uma ameaça de morte, perde-se o controle sobre a situação. Em parte isto se explica pela forma como os Pirahã atuam nos conflitos com os estrangeiros: atacam-nos por meio de emboscadas. Algo imprevisível, que o ameaçado não pode prever. A origem dos dois grupos Pirahã mais inclusivos é atribuída à eclosão de um conflito pela disputa de território. A parte ameaçada decidiu retirar-se para um lugar afastado, distanciando-se até perder o contato. Segundo os Pirahã, este conflito deu-se cerca de 25 anos atrás. Este caso foi uma situação limite, que resultou na separação definitiva do grupo.

Uma regra de residência à nível de patu ou matrilocadade não pode ser precisada. A separação da prole, quando da separação do casal, impede a existência desta regra de residência. Para os Pirahã, como vimos, existem duas regras básicas orientando o casamento: a) uma relação de afinidade, adquirida através de outras relações de afinidade;

b) a instituição do "preço da noiva".

A residência não é uma questão enfatizada nos contratos matrimoniais. Se uma mulher separa-se de um marido levando consigo suas filhas para viver no grupo local de seu novo marido enquanto seu ex-marido mantém-se no antigo grupo local com seus filhos e suas filhas casam-se no novo grupo local,hã duas formas de classificar a residência: matrilocal, se considerarmos que o casal residirá junto do grupo dos "pais" da mulher; patrilocal, se considerarmos que as filhas da mulher continuaram a habitar no grupo local dos maridos. Se a prole masculina casa-se na aldeia onde vive sua mãe, não se pode, como na situação anterior, precisar sua forma de residência. Entretanto, observamos, que há uma preocupação em manter siblings masculinos unidos junto ao pai. Enfatiza-se, assim, uma virilocalidade como necessidade de manter a ocupação contígua do território.

Gostaríamos de assinalar que não foi observada nenhuma forma de liderança e/ou autoridade seja no âmbito do grupo local seja no âmbito da unidade familiar. Não há a instituição da chefia na sociedade Pirahã. As decisões são tomadas coletivamente, a partir de sugestões individuais. Os brancos da região, no entanto, insistem em eleger "chefes", com a intenção de facilitar as relações com os índios. Os Pirahã, entretanto, não reconhecem a autoridade destes indivíduos.

2.2.5 - Comentários Finais

O sistema terminológico Pirahã foi, anteriormente, apresentado por Oliveira (1978) que detectou seis termos de parentesco. Em nossa pesquisa encontramos apenas quatro termos . Um dos termos registrados por Oliveira - "tsebaihiága" - referente a prima cruzada, não foi encontrado. Os demais foram, também, por nós encontrados. Os termos "tsehoiçaga" e "tsekaaga", registrados pela autora como termos distintos, foram pos nós encontrados como sinônimos. Os dados que a autora apresenta estão contidos na coluna 4 do quadro terminológico que formalizamos. A autora apresenta o termo "tseoguiaaga" para todas as posições da geração +1; nossos informantes atribuem termos distintos aos colaterais e aos lineares nesta mesma geração(*ʔãhãĩgĩ* para os primeiros e *bãĩʔĩ* para os segundos). No que se refere à regra de casamento, a autora interpreta o sistema como orientado para o casamento com a prima cruzada bilateral funcionando, assim, baseado na troca de irmãs. Apesar de mostrar as evidências de casamentos entre um homem e a filha de seu irmão, com a prima paralela de sua mãe, com a filha da prima paralela, com a filha do primo paralelo, com a prima cruzada do pai, com a filha do primo cruzado, insiste em formalizar uma regra de casamento própria de um sistema elementar, considerando estes tipos de casamento como exceções provocadas pelos efeitos disruptivos do contato (Cf: 1978:13). Define o sistema Pirahã como um sistema de duas seções, em que grupos trocam mulheres entre si. Esta interpretação parece ser insatisfatória por as correlações não darem conta dos dados empíricos apresentados em seu próprio trabalho. Os dados que coletamos levaram-nos a interpretar o sistema Pirahã co-

moum sistema que dá ênfase às relações de afinidade e casamento na sua produção obtendo, assim, uma feição não-elementar.

CAPÍTULO III

NOMES E COSMOS

A palavra *Kãsĩ* na língua Pirahã designa o que chamamos de nome. Não só de humanos mas de todas as "coisas" do mundo: homens, animais, vegetais, objetos, etc. Parece-nos que ter *Kãsĩ* para os Pirahã significa ter existência, ganhar espaço no cosmos. Assim é, pois quando um Pirahã deseja conhecer alguém ou alguma coisa, torná-la classificável para o seu mundo, pergunta o seguinte: *"hi go kãsĩgĩ?ãĩ hi?"* (o que é isso?; qual é o nome?). Não existe nada que não tenha *kãsĩ*. Ter *kãsĩ* é participar do cosmos.

Os Pirahã concebem o cosmos em forma de patamares. Os patamares são em número de cinco. Dois celestes, dois subterrâneos e um patamar intermediário, ponto de referência, onde habitam os vivos. Cada um dos patamares é pensado como um bloco maciço de terra. Estas camadas de terra que compõem o cosmos têm a espessura de aproximadamente 1,50m. Em termos de matéria não há uma oposição entre céu e terra e subsolo. Todos são espaços de terra firme (*bĩgĩ*). Os Pirahã dividem o mundo e os entes que o habitam por estes cinco patamares. Estes não variam em essência pois em todos encontra-se tudo o que há no patamar de referência: água, terra, humanos, entidades, natureza, mortos. Assim, o mundo é composto de camadas de terra-firme superpostas:

?ĩbĩĩsĩ ---------- *tĩãĩsõ* ---------- *?ãbãĩsĩ*

?ĩtĩõ ĩãgĩ/?ãhõãĩhĩãĩ ---------- *bĩgĩ* ---------- *?ãbãĩsĩ (?ĩgãgãĩ)*

mĩhĩãĩ/hĩãhãĩ ---------- *bĩgĩ* ---------- *?ãbãĩsĩ (?ĩgãgãĩ)*

(Pirahã) hĩãĩtĩĩhĩ ---------- *bĩgĩ* ----------

pãõãĩ ---------- *bĩgĩ* ---------- *?ãbãĩsĩ e kãõãĩbõgĩ/tõĩpĩĩ*

sãhõĩgĩ ---------- *bĩgĩ* ---------- *?ãbãĩsĩ (?ĩõhõĩ)*

As linhas cheias correspondem aos patamares. A linha pontilhada é uma cobertura do mundo, não chega a ser um patamar, é pensada enquanto uma cobertura feita de uma camada fina de terra. A coluna à direita da linha cheia representa *ʔãbãĩsĩ*, habitante dos patamares. *ʔĩgãgãĩ* é uma entidade muito importante e habita os dois patamares celestes. Existem dois tipos de *ʔĩgãgãĩ*, o novo e o velho. Ao segundo é atribuída toda a criação do cosmos e do mundo,das coisas, dos animais e das plantas. O primeiro é "filho" do segundo. É o que responde atualmente pelas coisas pois o "pai" já fez muita coisa no mundo e agora está cansado.

Hĩãĩtĩĩhĩ são os vivos, os que habitam o patamar intermediário. *Kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* habitam o primeiro patamar subterrâneo. Representam os mortos que se transformam nos entes *kãõãĩbõgĩ* (vítima) e *tõĩpĩĩ* (canibal) que passam a habitar este patamar. *ʔĩõhõĩ* é uma entidade que habita o segundo patamar subterrâneo. Em todos os patamares habitam dezenas de entidades, tendo, cada uma, morada fixa em um dos patamares. As entidades aqui mencionadas,isto é, *ʔĩgãgãĩ* e *ʔĩõhõĩ* são entidades de referência, diretamente vinculadas aos patamares onde moram.

A coluna à esquerda da linha cheia representa tipos de *ʔĩbĩĩsĩ* (= corpo / gente / ser humano) que habitam cada um dos patamares. Neste sentido os Pirahã aos *hĩãĩtĩĩhĩ* que é sua própria autodenominação; uma espécie de ser humano, de corpo, que habita o cosmos. Em cada patamar existe um tipo de corpo. Assim, *hĩãhãĩ* é um tipo de *ʔĩbĩĩsĩ*, que habita o primeiro patamar celeste, *pàõãĩ* é outro tipo de *ʔĩbĩĩsĩ* que

habita o patamar subterrâneo (1).

Os patamares de cima, celestes, são referidos como *hɪ̃bãgãɪ̃* e os de baixo são chamados de *bɪ̃õãpɪ̃bãgãɪ̃*. O patamar intermediário é o de referência, uma vez que sempre é usado como exemplo na relação estabelecida entre os patamares. Assim, os patamares de cima e de baixo são quase como réplicas do patamar intermediário. Nos outros patamares a topografia é muito semelhante ao patamar de referência: praias, rios, terras altas, mata.

Apesar de cada uma das entidades que habitam o cosmos - os *ʔãbãĩsɪ̃* - terem uma morada fixa em cada um dos patamares, eles circulam pelos demais patamares e sobretudo vêm até o patamar onde vivem os Pirahã. Estes podem, também, visitar os outros patamares através da figura do xamã ou depois da morte, quando passa a habitar no patamar subterrâneo. Os mortos, no seu estado *kãõãɪ̃bõgɪ̃* e *tõɪ̃pɪ̃ĩ* também fazem visitas freqüentes aos vivos no patamar intermediário através do ritual xamânico. Os *ʔɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃* dos outros patamares quando morrem passam a habitar o patamar imediatamente abaixo do seu. Porém, com esse os Pirahã não mantêm nenhuma espécie de contato. De maneira esquemática podemos dizer que apenas dois tipos de seres habitam o cosmos(2): os *ɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃* (gente) e as entidades, os *ãbãĩsɪ̃*. No caso dos *ʔɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃*

---

(1) Parece que a palavra *ʔɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃* possui dois significados. Um em que é corpo, matéria e outro um tipo de ser humano que habita os diferentes patamares do cosmos. Outras etnias recebem designações específicas,não sendo mencionadas como *ʔɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃* participantes do cosmos.

(2) Os animais não são pensados a partir da dicotomia *ʔɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃*/*ʔãbãĩsɪ̃*, mas sim como um terceiro elemento no quadro das classificações, dos seres do cosmos. Animais, assim, são designados *ʔĩsɪ̃*.

não existe uma morada fixa e original. Enquanto vivos moram em um patamar e depois de mortos habitam outro. Os *?ãbãĩsĩ* têm uma morada original e são imortais. Apenas se deslocam para os outros patamares e para o patamar intermediário, quando trocam de lugar (de patamar) com o xamã. Este é o único vivo que visita os demais patamares.

Sobre a origem do mundo, os Pirahã a interpretam a partir de um fragmento mítico que passo a narrar.

No começo do mundo o primeiro patamar imediatamente superior ao dos Pirahã situava-se bem mais baixo do que está hoje. Situava-se bem próximo do patamar em que moram. A lua quando surgia, aparecia bem baixinha. Um dia à noite um homem resolveu flechar a lua. Subiu em uma árvore alta e disparou a felcha. Atingiu a lua no meio e o sangue começou a jorrar. Com todo o sangue que saiu a lua acabou. A terra de cima começou a cair . Os homens correram e cortaram troncos bem compridos e grossos para escorar a terra de cima que vinha descendo ao seu encontro. Conseguiram evitar a queda mas não a escuridão. O mundo ficou escuro. Todos os animais da floresta chegavam bem próximos onde habitavam. Os Pirahã com medo passaram a habitar em cima das árvores. As águas dos rios começaram a secar e com isso todos os peixes iam morrendo. Junto com eles os animais das florestas também iam morrendo de sede. Os Pirahã conseguiram sobreviver porque obtinham água de um cipó cravo (*hõĩ*) e comiam o único animal que restou: *pãbã*, uma espécie de cobra que mora em pequenos poços de lama no interior da floresta. É uma cobra bem pequena. Assim, só comiam esta cobra, não havia peixe e nenhun outro animal no mundo. *?ĩgãgãĩ* sabia fazer peixe e animais. Fazia muito, mas deixava no patamar de cima onde mora. *?ĩgãgãĩ* resol-

veu então trazer devagar os bichos para o patamar intermediário, que estava sem nada. Ele jogava porque tinha medo de quebrar o braço com os bichos pesados. Jogava os peixes mas sempre errava o rio e os peixes caíam na mata e morriam. Diante desta situação, criou o boto e jogou-o no rio ao mesmo tempo que ensinou-o como fazer peixes. A partir daí todos os peixes criados são responsabilidade do boto. O tracajá, *ʔĩgãgãĩ* podia jogar mesmo fora do rio porque ele sabia procurar água sozinho. Continuou jogando todos os animais na terra como anta, paca, capivara, onça, etc. *ʔĩgãgãĩ* botava um pouco de cada e dizia para os Pirahã não mexerem ainda com os bichos e nem com os peixes. Tinham que esperar um tempo até que ficassem muitos para comer. *ʔĩgãgãĩ* fez outra lua e fez um buraco pequeno na terra de cima bem na direção do rio lá de cima para que caísse bastante água na terra e enchesse os rios. *ʔĩgãgãĩ* fez primeiro o rio Maici e depois o rio Marmelos. Neste tempo os Pirahã brigavam muito com os outros índios da região. Brigaram tanto que acabaram morrendo todos os homens, só restando três mulheres no mundo. *ʔĩgãgãĩ* deu fruta *tõbãhãĩ* (sorvinha) para elas engravidarem e terem filhos homens. Os filhos homens iam nascendo; só que não tinham pênis; daí *ʔĩgãgãi* fez pênis de palha. Essas mulheres que ficaram sozinhas ficaram sem fogo para assar os alimentos. Não aguentavam mais comer crú. Um dia choraram muito até que *ʔĩgãgãĩ* escutar e mandar fogo.

A partir desta narrativa pode-se perceber que este mito não é propriamente de origem do mundo mas de re-criação do mundo. *ʔĩgãgãĩ* re-cria o mundo e os seres humanos e animais. Não existe referência à origem do próprio *ʔĩgãgãĩ* e das demais entidades que habitam o cosmos. São como que dadas, criadas, eternas.

Como já foi dito anteriormente os patamares são como réplicas do patamar de referência, onde existem fauna, flora e elementos naturais. Porém, nos demais patamares os animais não são exatamente iguais aos existentes no patamar dos Pirahã. Nos outros, os animais se apresentam de forma misturada: a paca é grande e parece um porco do mato; o porco do mato tem cabeça curta e parece a onça; a onça tem uma cabeça comprida e parece uma queixada; o pacu tem o corpo comprido e parece um tucunaré;o tucunaré tem a boca pequena igual a da jatuarana, etc. A partir destes exemplos nos parece que temos uma inadequação entre corpo e nome nos demais patamares. O que chamamos de imperfeição. Todos os seres que habitam os outros patamares, as entidades e os animais são imperfeitos. As entidades são na verdade corpos incompletos - *ʔãbãĩsĩ* - sempre ostentam algum defeito físico como um traço característico de sua identidade. No caso dos animais acontece o mesmo; somente no patamar dos Pirahã é que são inteiros, não misturados, perfeitos. Os *ʔĩbĩĩsĩ*, os corpos perfeitos, habitam o patamar intermediário e são os próprios Pirahã.

ʔĩgãgãĩ também tomou parte na criação de outras coisas do mundo como o sol (*hĩsĩ*), a lua (*kãhãĩʔãĩ*) e os fenômenos naturais.

A lua foi criada por *ʔĩgãgãĩ* para torrar farinha no seu patamar. Quando a lua está cheia é sinal que a entidade *Pãhãĩbĩĩhĩ* está torrando farinha num grande forno para *ʔĩgãgãĩ* . Quando a lua está cheia dá para enxergar bem o patamar de cima. As manchas lunares correspondem à figura de *ʔĩgãgãĩ* segurando a mão de seu filho.

ʔĩgãgãĩ também fez o sol. Segundo os Pirahã, primeiro

era escuro de dia, não tinha sol. Existia só a lua e faziam tudo de noite. *ʔĩgãgãĩ* resolveu fazer o sol devagar. *ʔĩgãgãĩ* cuida constantemente para que o sol não apague. O sol fica rodando em torno dos patamares. Assim, enquanto aqui é dia, no patamar intermediário, nos demais subterrâneos é escuro. Quando o sol entra pela terra e para baixo vai iluminar os demais patamares. Quando ele está em baixo é a entidade *ʔãĩtõĩ* que cuida para que seu fogo não apague. Neste sentido o patamar de referência, está em sincronia com os outros dois celestes e em oposição aos dois outros subterrâneos.

As estrelas são focos de luz que as entidades que habitam os patamares celestes utilizam para enxergarem à noite. As estrelas cadentes são interpretadas como cabaças que são jogadas pelas entidades celestes depois de beberem o vinho feito da fruta da palmeira patauá.

O arco-iris é pensado como a sucuriju que habita o primeiro patamar celeste e se estica da terra até a água para bebê-la. Somente nas situações em que ela se estica é que pode-se vê-la.

A chuva é causada por duas situações distintas. Na primeira, é *ʔĩgãgãĩ* quem manda a chuva, isto é, ele deixa que a água do rio lá de cima caia aqui em baixo. Esta chuva é a que cai na época da chuva, pois se não fosse ela os rios iam secando e não se recuperariam mais. Também é justificada para que as ramas da mandioca brotem. A outra espécie de chuva é a passageira, a da época da seca, que é interpretada como resultado da água do tipiti que escorre da terra de cima quando *ʔĩgãgãĩ* pretende fazer farinha.

ʔɨgãgãɨ́ faz o vento. Ou melhor, é uma outra entidade de nome *Pɨ́hɨ́ãɨ́* que a seu mando faz ventar. O vento para os Pirahã significa o início da friagem. *ʔɨgãgãɨ́* faz isso para refrear o calor provocado pelo sol. Em geral, logo depois do vento vem a friagem, que é feita por uma outra entidade de nome *Hõãhõɨ́* ou *Pãõʔõɨ́*. Esta entidade não tem cabelos.

O trovão é um fenômeno que ocorre em uma situação determinada. Quando os *tõɨpɨ́ɨ́* (um ente canibal em que os Pirahã podem se transformar depois de mortos) estão agindo, surgem os trovões enviados por *ʔɨgãgãɨ́*. O barulho se chama *pɨʔãɨ́* e o raio que cai é designado *ʔɨgõhõɨ*. *ʔɨgõhõɨ* significa tamanduá, o único animal que *ʔɨgãgãɨ́* naõ criou, eles são lançados na terra a cada vez que os trovões estrondam e conseqüentemente os *tõɨpɨ́ɨ́* se manifestam. Os Pirahã tem muito temor dos trovões e dos raios, dizem que se fizeram alguma coisa de errado *ʔɨgãgãɨ́* manda o raio em cima deles.

3.1 - Nomes e Concepção: nomes da natureza

Um Pirahã recebe o primeiro nome antes mesmo de nascer, ainda no ventre materno. O nome que recebe tem uma estreita relação com a sua concepção. Este nome é sua marca. Ao mesmo tempo que o particulariza, fala de sua origem. Este nome refere-se ao início da existência de um indivíduo.

Diríamos que a primeira referência nominativa que um indivíduo recebe, o conjunto de nomes, é uma fonte de história individual, sua partida, seu começo. O indivíduo jamais perderá esse nome e se recordará para sempre dele, mesmo que deixe de usá-lo.

Façamos alguns esclarecimentos complementares antes mesmo de descrever a forma pela qual se adquire o nome e o que ele representa. A concepção não está associada diretamente ao intercurso sexual. A concepção se realiza através de um evento, algo extraordinário, que envolve os humanos e a naturexa (animais e plantas). Os Pirahã descrevem este evento como sendo um "susto" que a mulher leva, como resultado de algum acontecimento inesperado, surgido na sua relação com a natureza. O "susto" produz a conepção. O susto é o princípio da fecundação, logo da gravidez. Este é, na percepção Pirahã, a parte determinante da procriação mas, não a única. Após a fase de concepção, inicia-se uma segunda fase que conta com a participação do homem e da mulher: a fabricação da criança. O sangue menstrual da mulher estanca durante os meses de gestação para formar o sangue da criança enquanto o esperma do homem produz seus ossos e carne. A pessoa nasce com uma pequena quantidade de sangue no organismo. Es-

ta quantidade aumentará com a ignestão de água e de outros alimentos. A mistura destes elementos ao sangue permitirá seu acréscimo. O leite materno faz apenas com que "aumente a quantidade de carne". Assim temos uma associação entre o leite materno e o esperma do homem no desempenho de uma mesma função no organismo. O sangue é tido como insuficiente no corpo da criança: será produzido e acumulado durante toda a vida do indivíduo.

Temos, assim, que os Pirahã distinguem a cópula da concepção. A fecundação é possibilitada pelo "susto". A diferença entre cópula e concepção se expressa nas próprias categorias da língua: *?ĩbãĩtĩsãĩ* poderia ser traduzido por copular, sendo usado no seguinte contexto:

"Kõhõĩbĩĩhĩ ?ĩbãĩtĩsãĩ ?ĩãbĩ"

nome próprio copular nome próprio

A expressão *kããgĩ* significa "responsável pela concepção":

bãĩtĩgĩ kããgĩ bãĩgẽpõhĩãĩ

tambaqui fecundou nome próprio feminino

Há possibilidade do ser da criança não está ligado substantivamente à carne, aos ossos e ao sangue. É uma "concepção abstrata" que se inicia por uma ação da natureza e finaliza pela ação dos homens. Diríamos mesmo que este ser seria o produto desta relação.

Pudemos observar, no campo, que a maioria dos nomes de criança são nomes de animais, plantas e mesmo de alguns objetos. No caso de nomes de objetos não foi observado nenhum relacionado ao estoque de objetos produzidos culturalmente como esteiras, fusos, cestos, etc., mas sim nomes associados a objetos exteriores

ao mundo Pirahã como espingarda e prato. Os exemplos concretos de nomes deste tipo que registramos foram: *Pĩkõ* (tiro), *Pãgãtõĩ* (prato) e *Jĩõtsĩgãhãĩ* (sal). Todas essas pessoas foram concebidas a partir de um evento com estes objetos. Observamos, também que nenhum animal domesticado (coati, papagaio, arara, macaco, etc.) é capaz de produzir eventos que reportem a uma concepção. Com exceção dos cachorros e galinhas, que são os animais domésticos por excelência, os demais em seu estado não domesticado são capazes de produzir eventos e fecundar as mulheres.

Logo que a mulher percebe que está grávida - o sinal mais evidente é a interrupção da menstruação - coloca-se a questão da fecundação. A mulher procurará recordar, com a ajuda do marido e de alguns parentes próximos, o evento que lhe teria provocado a concepção. São narrados por ela e pelos participantes da conversa alguns episódios que lhe causaram algum "susto", até que um seja de consenso geral e que não haja dúvidas sobre qual lhe teria fecundado. A partir deste momento, a criança concebida passa a ser referida pelos nomes que evocam o reconstituição do evento de sua concepção. O "susto" é pensado sociologicamente, isto é, sabe-se o que causou e como foi causado o "susto". Porém nunca se poderá prever o que acarretará um susto e é neste sentido que o "susto" introduz um alto grau de arbitrariedade e de indeterminação nesta teoria da concepção. O susto é sempre retrospectivo.

O conjunto de nomes recebidos é o nome da criança. Ela passa a ser referida por ele antes mesmo de nascer. O seu corpo foi possível pelo evento que envolveu uma mulher e um objeto fecundante, e deste a criança levará, para o resto da vida, a mar-

ca. O "susto", neste caso particular, não é identificado à perda da alma. No caso Pirahã o "susto" provoca a possibilidade de surgimento de um corpo, acrescenta uma vida. Vejamos alguns exemplos:

Pãʔãĩ é um dos nomes que ostenta um menino de apenas três anos. Seu nome evoca um eposídio em que sua mãe esteve envolvida com um objeto fecundante, neste caso o peixe jatuarana (*pãʔãĩ*). Sua mãe estava viajando de canoa quando, de repente, viu um peixe boiando e resolveu pegá-lo. Ao tentar apanhá-lo encostou a mão em sua guelra que estava podre; isto a assustou. Foi fecundada e a criança adquiriu, então, três nomes que são *pãʔãĩ* (jatuarana), *ʔõãbĩhĩãĩ* (guelra) e *pãĩgĩõ* (estado de podre). O nome pode ser lido em série, descrevendo o acontecimento que provocou o "susto" e permitiu a concepção. Leia-se, então, "*pàʔãĩ ʔõãbĩhĩãĩ pãĩgĩõ*("a guelra podre da jatuarana").

Um outro exemplo envolve um tucano e uma mulher. A criança ganhou os nomes de *ʔãbãgãpã* (tucano), *tòʔõĩ* (rabo) e *ʔĩhũĩ* (ponta, extremidade). Lido em série indica que "a ponta do rabo do tucano" provocou o susto responsável pela concepção.

Um terceiro exemplo é o de uma menina, de aproximadamente três anos, que tem um nome identificado ao objeto fecundante *kãĩãpò* (peixe surubim). O seu conjunto de nomes é composto por mais três nomes: *pãõgĩõĩ* (filhote de surubim), *ʔàʔãĩhĩãĩ* (cauda) e *ʔĩtõgĩ* (barriga). Lê-se: *kãĩãpò pãõgĩõĩ ʔàʔãĩhĩãĩ* ("a barriga e a cauda do filhote de surubim").

Um quarto exemplo: uma mulher pegou um tambaqui assado pela cabeça pensando que estava frio; queimou os dedos pois saíra há pouco do fogo. O acontecimento produziu um "susto" e foi

associado como o causador da concepção. O nome da criança representa o seguinte conjunto de nomes, produzidos por este evento: *bãĩtĩgĩ pãõẽ? hõãĩ?*(tambaqui cabeça queimada ou "a cabeça queimada do tambaqui").

Um último exemplo que gostaríamos de registrar é o de um menino de um ano que tem o seguinte repertório de nomes, ligados à sua concepção: *?ĩsõãĩpĩ* (espécie de boto), *pĩãhãõgĩ* (genérico para boto) *?ĩãhãõ* (filhote de boto) *sõĩ?ãõ?õĩsãĩ* (bico). Lendo-se o conjunto tem-se: bico do filhote de boto.

Temos que o conjunto de nomes de uma criança indica: a) o objeto fecundante de maneira mais geral (boto, tucano, jatuarana, tambaqui, etc.); b) partes específicas do objeto fecundante (a guelra, o rabo, barriga, pequeno, grande); c) estado do objeto fecundante (podre, queimado). Observamos a partir deste exemplo uma estrutura nominal que obedece a uma tendência triádica (coisa + parte + estado) misturando na mesma classificação diferentes níveis (boto + espécie de boto + filhote).

Apesar da criança ser identificada a um conjunto de nomes ligados ao evento que provocou sua concepção, possuirá apenas um nome de referência que a identificará.

Assim, somente um mome do conjunto ficará sendo seu nome oficial, associado à sua concepção, ao que lhe originou, ao que lhe possibilitou a vida. O nome escolhido é o mais geral, isto é, aquele que faz referência à espécie do animal ou do vegetal. Apesar do nome ser relacionado a uma espécie natural, ele é provocado por um evento e, portanto, é da ordem do acontecimento. Embora referido a uma espécie, a intenção primeira da classificação é particularizar um indivíduo (animal) que produ-

ziu o evento. A relação aqui é de indivíduo (natural) para indivíduo (humano).

Sendo o evento arbitrário, poderia existir homonímia entre os Pirahã, através de nomes relacionados a eventos propiciadores da concepção. É contra isso que a classificação onomástica trabalha, procurando fornecer várias possibilidades de classificação, com o objetivo de evitar a homonímia. Mesmo que os eventos sejam produzidos pela mesma espécie de animal ou vegetal seria muito difícil acontecer num mesmo contexto causando um mesmo conjunto de nomes. Assim, os nomes ligados à concepção trabalham com uma lógica classificatória que parte do mais geral para o mais particular. Parte da espécie à uma parte do animal ou seu estado (podre, queimado) buscando particularizar a situação. O nome de ʔɨbɨ́ɨsɨ́ (como é chamado este tipo de nome), nome de corpo,não marca uma espécie e nem se confunde com ela como no caso do "totemismo sociológico". O nome, nesse caso, é um sintagma e é este o seu caráter: evocar uma reconstituição do evento que possibilitou a existência do corpo. Os sintagmas descrevem os eventos e distinguem os seres produzidos por eles. Os nomes distinguem corpos. São de corpos. O sintagma é uma classificação que começa e termina no indivíduo. É o nível inferior da classificação. Para baixo dela não existe mais nada. É como se fosse uma classe com um só ocupante.

A partir dos exemplos apresentados evidencia-se uma lógica classificatória onde observamos nomes que identificam espécies e nomes que falam de partes ou estados de espécies. Parece que este tipo de lógica classificatória remete à lógica a que Lévi-Strauss se refere no "O pensamento selvagem" quando estabe-

lece uma relação necessária entre os nomes próprios e os grupos sociais. Ao observarmos os exemplos dados por Lévi-Strauss, vemos que os mesmos partem de uma classificação mais geral, a dos grupos sociais, para uma classificação mais particular, própria do indivíduo. Num exemplo: o urso seria a classificação mais geral, referente a um grupo social; as partes do urso como cabeça, pata e pescoço referem-se a indivíduos particulares, classificados no grupo do urso. Assim, há uma individuação ao nível das partes e uma generalização ao nível da espécie, que identifica o grupo social a que o indivíduo (pata, pescoço, etc.) pertence (Cf. Lévi-Strauss, 1976:179).

No caso Pirahã observamos um mesmo tipo de lógica, só que com uma finalidade distinta. As espécies não são classificadas a partir de uma lógica totêmica que aponte para uma partição de grupos sociais. Teríamos uma espécie de "totemismo individual". A intenção da classificação é sempre a particulariza - ção. Diríamos que o que está em jogo nesta esfera da nominação, relacionada à concepção e ao nome que origina o corpo do indivíduo, é a busca de distinção. Todos os indivíduos são distintos entre si pois foram concebidos diferencialmente pelas espécies animais e vegetais representadas nos seus indivíduos particulares. A diferença entre os indivíduos, no que se refere à forma do corpo e traços físicos, é pensada como produto da concepção. A necessidade de distinção, o que é conseguido através da lógica classificatória, é resultante da noção que é o evento que forma e possibilita o corpo; corpo que tem de ser sempre particular, único. Tanto é assim que o conjunto de nomes que o indivíduo porta, relacionado à sua concepção, marca o seu corpo e é

escrito como "*kãsaĩ ?ĩbaĩsaĩ*", nome de corpo. É comum ouvir pessoas dizerem, quando referem-se ao seu corpo, que um determinado objeto fecundante lhe fez: *mãĩtĩgĩ tĩ kãĩsãĩ* (o tambaqui me fez) ou *pĩãhãõgĩ tĩ kãĩsãĩ* (o boto me fez).(3) Mais uma vez observamos que os nomes associados à concepção são responsáveis pela vida, pelo que é explicitado como vida: corpo. Este tipo de nome, nome de corpo, é nome de uma singularidade, nomes de particulares. O corpo seria uma das partes que constitui o complexo da pessoa, onde os nomes em geral e dos animais e plantas em particular ajudam a materializá-la, constituí-la.

A nominação e a máquina classificatória que põe em operação, trabalham de modo simétrico e inverso ao dispositivo do "totemismo", Enquanto o "totemismo" usa as espécies naturais para distinguir grupos sociais, a classificação onomástica Pirahã usa as espécies naturais para distinguir indivíduos, não por oposição relacional, não por metáfora, mas por unicidade,por marcação, por metonímia. Seus corpos, sua matéria são concebidos pela natureza. Esta ao mesmo tempo que concebe os Pirahã é responsável pela criação da individualidade do sujeito, do seu corpo. Cabe lembrar que a única possibilidade de classificação da natureza se dá exclusivamente no patamar os Pirahã. Visto que nos demais patamares do cosmos os animais são todos "misturados", logo não haveria classificação possível. Nos demais patamares, ao contrário do dos Pirahã, os animais não produzem diferenças entre as espécies, eles misturam as classifica-

---

(3) Em alguns exemplos podemos ver a distinção entre concepção provocada pela natureza através do susto que fecunda a mulher e uma segunda fase que é a fabricação. O verbo fazer indica tal propriedade.Vejamos:*?ãgãõãkãĩsãĩ* (canoa fazer); *põõgãhãĩkãĩsãĩ* (flecha fazer); *?ĩpõĩhĩĩhoagĩ kãĩsãĩ tĩõbãhãĩ ?ĩgĩhĩ* (mulher criança fazer criança homem); *bãĩtĩgĩ kããgĩ bãĩgĩpõhĩãĩ* (tambaqui fecundou *bãĩgĩpõhĩãĩ*); *bãĩtĩgĩ kãĩsãĩ tĩ* (o tambaqui fez eu).

ções. Há uma inadequação entre nome e corpo impossibilitando , assim, produzir diferenças. O seu método não serviria à necessidade de criar distinções.

Resumindo, o tipo de classificação que observamos trabalha com indivíduos e não com grupos. Aqui o "totemismo" é para distinguir separando e não para distinguir agrupando. Tal forma de classificação, que privilegia o nível mais inferior como estrutura da classificação - os indivíduos - faz sentido se pensarmos numa organização social que provoca uma particularização e uma desterritorialização social como as das sociedades "minimalistas" encontradas na América do Sul. (Cf. Viveiros de Castro, 1987; Rivière, 1984).

3.2 - Nomes e Sobrenatureza: Nomes das Entidades

Outra fonte de nomes são as entidades que habitam o cosmos. Afirmamos acima que o cosmos divide-se em patamares, locais de habitação dos seres *?ãbãĩsĩ*. Os nomes ligados à concepção , nomes de origem, são responsáveis, no pensamento dos Pirahã, pela criação de sua matéria, seu suporte, o *?ĩbĩĩsĩ* (corpo). Os nomes ligados aos seres *?ãbãĩsĩ* estão relacionados à sua "alma", nomes de "destino".

Os seres *?ãbãĩsĩ* estão em oposição aos *?ĩbĩĩsĩ* Pirahã, por residirem em outros patamares do cosmos. A relação entre os *?ãbãĩsĩ* e os *?ĩbĩĩsĩ* constitui por si só uma diferença. A distinção que funda a diferença entre o ser *?ãbãĩsĩ* e o ser *?ĩbĩĩsĩ* deriva de uma concepção de corpo, da noção de corporalidade. Os *?ĩbĩĩsĩ* são seres humanos, a sua forma corporal perfeita. Os *?ãbãĩsĩ* são seres não humanos, isto é, tem a sua forma corporal imperfeita seja pela falta ou pelo exagero. Os seres *?ãbãĩsĩ* são percebidos pelos Pirahã como seres que portam defeitos físicos, deformidades.

A relação entre os *?ãbãĩsĩ* e os *?ĩbĩĩsĩ* nota-se mesmo na forma de referência que ambos usam para se diferenciarem. Estas categorias se fundam pela relação de chamamento. Parece que as classificações complementam-se. Dessa perspectiva são contrários: uns são corpos perfeitos e outros corpos imperfeitos.

Os *?ãbãĩsĩ* são em número bastante elevado. Conseguimos coletar no campo 346 nomes de entidades que habitam os patamares. Supomos que o número seja muito maior. Os Pirahã não se cansam ao discorrer uma longa lista de nomes de entidades, quan-

do interrogados sobre este tema. O discurso sobre o nome das entidades é composto, também, de informações mais gerais indicativas do local onde moram, isto é, sobre os patamares que habitam, bem como de dados especificando o local exato que cada uma ocupa; as deformações físicas que as caracterizam; sobre seus alimentos e adornos corporais.

Os *?ãbãĩsĩ* povoam o imaginário Pirahã não só no aspecto qualitativo, já que representam uma cosmovisão e uma cosmografia, mas sobretudo no aspecto quantitativo. Existem, pelo menos, três vezes mais entidades habitando o cosmos do que os *?ĩbĩĩsĩ* Pirahã.

Os *?ãbãĩsĩ* habitam todos os patamares do cosmos exceto aquele habitado pelos Pirahã. Seus lugares de morada são fixos. Este aspecto marca uma diferença a mais entre os *?ãbãĩsĩ* e os *?ĩbĩĩsĩ*. Enquanto os primeiros estão associados a um lugar fixo, os segundos estão relacionados a uma idéia de não fixidez espacial, a puro nomadismo, movimentação. (4). A movimentação dos *?ĩbĩĩsĩ* (com exceção do xamã) se dá no plano da horizontalidade, no seu próprio patamar. No caso dos *?ãbãĩsĩ*, a movimentação se faz no plano da verticalidade, entre os patamares. Em geral os marcos da cosmografia como pedras, cachoeiras, barrancos, poços , lagos, praias, etc., são referências importantes para a marcação espacial da morada de um *?ãbãĩsĩ*. A marcação se faz no patamar Pirahã e projeta-se na mesma direção para cima ou para abaixo obedecendo à referência da marcação geográfica. Dissemos ante-

(4) Os Pirahã têm uma morfologia social pautada num constante movimento. Com freqüência transladam-se de um local para outro. Durante o período de 14 meses registramos 7 localidades habitadas pelo mesmo grupo local. (Cf. Capítulo 2).

riormente que os patamares, tanto os celestes quanto os terrestres, são réplicas do patamar Pirahã no que se refere à posição dos rios e da mata. Há, no entanto, uma distintividade marcada no plano da fauna.

Os seres *ʔãbãĩsaĩ* não são de número finito, não formam um conjunto fechado. Ao contrário, observamos que é sempre possível surgir uma nova entidade no cosmos. Assim, há a co-existência de dois tipos de entidades: um em que sua origem é sabida e outro onde não há referência ao fato. Existem aquelas entidades que os Pirahã dizem conhecer há muito tempo, pensando-as como dadas, i.é., como pré-existentes à sua própria existência. Povoam o mundo desde a sua origem. Existem outras cuja origem, "nascimento", os Pirahã sabem precisar. O que há em comum entre estas duas espécies de entidades é o fato de serem *ʔãbãĩsaĩ*, seres deformados, opostos aos *ʔĩbĩĩsaĩ*.

Os *ʔãbãĩsaĩ* não experimentam a morte, são imortais. Podem ser esquecidos ou mesmo deixarem de figurar na cosmologia Pirahã, mas nunca por causa de sua morte. Existirão sempre, a habitar o mesmo lugar no cosmos. Assim, os *ʔãbãĩsaĩ* significam permanência, imutabilidade. São imortais, experimentam porém, o estado de infelicidade eterna e a condição da desfiguração corporal. Os *ʔãbãĩsaĩ* são seres infelizes, como dizem os Pirahã. No ritual, quando um *ʔãbãĩsaĩ* surge, apresenta-se chorando ou lastimando-se por algum acontecimento. Expressam-se cantando músicas que o identificam e falam dos motivos de sua infelicidade, seja a sua deformidade seja outro acontecimento que lhe tenha causado algum aborrecimento. Ao contrário, dos *ʔãbãĩsaĩ*, os *ʔĩbĩĩsaĩ* são felizes mas não têm a vida eterna - pelo menos enquanto condi-

ção, algo dado. A vida eterna, para os *ʔɨbɨ́ɨsɨ́*, é conquistada via um processo escatológico que chega a seu termo com a transformação em jaguar imortal.

Todos os *ʔābāɨsɨ́* portam um nome, nome esse que ao ser anunciado refere-se a uma deformação. As entidades que são concebidas como pré-existentes aos Pirahã, as quais não sabem precisar a origem, possuem nomes que são de dois tipos: um, com epítetos que não designam senão as próprias entidades e outro,com nomes que designam seres do reino vegetal ou animal. Estes nomes podem ser classificados como arbitrários por não se reportarem à origem das entidades.

As entidades cuja origem sabem precisar, portam nomes que referem-se a este evento. Estes enunciam o elemento responsável pelo evento que permitiu o surgimento e a forma corpórea da entidade. É na possibilidade do surgimento destas novas entidades que podemos perceber a abertura do sistema. Assim, ao falar das entidades e de seus nomes, enfatizam a deformação - marca da distintividade entre os *ʔābāɨsɨ́* e *ʔɨbɨ́ɨsɨ́* assim como dentre os *ʔābāɨsɨ́*. Temos, assim, que os nomes associados aos *ʔɨbɨ́ɨsɨ́* permitem uma distinção dos corpos pela perfeição (completude) enquanto que os nomes relacionados aos *ʔābāɨsɨ́* os distinguem por uma deformação.

As entidades, os *ʔābāɨsɨ́*, são produzidos por qualquer acontecimento que envolva um *ʔɨbɨ́ɨsɨ́*, um acidente responsável por uma deformação no corpo deste *ʔɨbɨ́ɨsɨ́*. O surgimento de um *ʔābāɨsɨ́* se dá no intervalo entre a vida e a morte de um *ʔɨbɨ́ɨsɨ́*. Porém, de uma morte causada por um acidente que teve como consequência a deformação do corpo. Vejamos alguns exemplos, que po-

derão contribuir para tornar mais claro este ponto.

Tĩhĩĩpõĩ é uma entidade cuja origem é conhecida. Passou a existir a partir do seguinte acontecimento: um homem de nome *kã?ã?ãĩ* subiu em uma castanheira para pegar ouriços de castanha verde. Enquanto coletava os ouriços, apoiou um dos pés em um galho, que se partiu, fazendo com que *kã?ã?ãĩ* perdesse o apoio e caísse da altura de, aproximadamente, 25 metros. A queda no solo causou-lhe uma série de lesões corporais: mãos quebradas na altura do pulso e braço esquerdo torcido para trás, devido a uma fratura exposta. Logo após a queda, no momento entre a vida e a morte deste *?ĩbĩĩsĩ*, apresentava-se o quadro de um corpo deformado. Foi, nesse momento, que surgiu uma nova entidade de nome *Tĩhĩĩpõĩ*, nome que identifica o que originou o evento - a castanheira - com características corporais que o singularizam: o braço torcido para trás e a mão pendida. Outro exemplo refere-se à entidade de nome *Tĩgãĩtĩãbõ*, originada quando um Pirahã teve a perna picada por cobra. O acidente fez com que o homem ficasse entre a vida e a morte devido a um ferimento que se formou na altura do joelho. A entidade surgida deste evento foi *Tĩgãĩtĩãbõ*, associada à cobra (*Tĩgãĩtĩ*) e ao defeito físico na perna. Temos também o exemplo da origem de uma entidade de nome *Tãõpĩgĩ* que surgiu a partir de uma picada de morcego no pé de um homem que resultou em infecção séria, provocando uma lesão. *Tãõpĩgĩ* (morcego) é o nome desta nova entidade, que é representada com uma deformação em um dos pés. Há também a entidade que surgiu de um evento que envolveu um *?ĩbĩĩsĩ* e a areia da praia (*Tãhõãsĩ*). Uma criança ingeriu gtande quantidade de areia provocando um sério problema estomacal que quase a levou à morte. No intervalo entre a vida e

a morte surgiu, então, uma entidade de nome *Tãhõãsãhãĩ*, que tem como característica um buraco na barriga, forma como os Pirahã representavam o ocorrido na barriga da criança.

Kãgãpõgà (catapora) é o nome de uma entidade que apresenta-se com feridas por todo o corpo. Teve sua origem no estado entre vida e morte que experimentou um homem, acometido pela doença. Um último exemplo é o de uma entidade surgida a partir de um acidente que ocorreu quando um homem derrubava a árvore pau-rosa. Esta caiu sobre suas costas, quebrando-lhe a coluna. Surgiu daí uma entidade com o nome Pau-Rosa, que tem como principal característica o fato de não ter controle sobre o tronco.

A partir destes exemplos podemos verificar que o processo de criação das entidades é possibilitado por um *?ĩbĩĩsĩ* que se transforma, que se desestrutura, que perde a forma corpórea original em função de um evento arbitrário (acidente) responsável pela deformação.

Parece-nos que a mesma lógica que rege a origem do *?ĩbĩĩsĩ* - através de concepção ocorrida a partir de um evento (susto) provocado pela natureza - manifesta-se no surgimento de um *?ãbãĩsĩ*. Aqui, um *?ãbãĩsĩ* é o resultado do acidente que deformou o *?ĩbĩĩsĩ*. No que se refere ao surgimento do *?ĩbĩĩsĩ*, o evento que envolve a natureza e uma mulher manifesta-se através de um susto - algo imprevisível, arbitrário - possibilitando sua formação. No que se refere a um *?ãbãĩsĩ* observamos uma inversão simétrica: o evento que envolve um *?ĩbĩĩsĩ* e a natureza manifesta-se através de um acidente - também arbitrário - possibilitando uma deformação, uma alteração na forma original do *?ĩbĩĩsi*. A lógica do surgimento de um *?ĩbĩĩsĩ* e de um *?ãbãĩsĩ* é a mesma, em-

bora sua manifestação seja distinta: no primeiro caso permite a formação, no segundo a deformação.

Neste sentido os *?ãbãĩsĩ* não são mais do que uma "re--concepção" de um *?ĩbĩĩsĩ*, isto é, um *?ĩbĩĩsĩ* transformado por um evento. O *?ãbãĩsĩ*, depois de sua criação, passa a habitar um lugar determinado no cosmos, nos patamares celestes ou subterrâneos, cujas coordenadas são determinadas pelo lugar onde originou-se. Situa-se num espaço diferente porém na mesma posição que seu lugar de origem.

O *?ãbãĩsĩ*, formado de um *?ĩbĩĩsĩ* deformado por um evento, guarda com o *?ĩbĩĩsĩ* uma relação de simultaneidade ao longo de toda a vida deste. Enquanto um *?ĩbĩĩsĩ* estiver vivo, qualquer alteração no seu corpo provoca uma alteração simultânea no corpo do *?ãbãĩsĩ*, seja uma nova deformação, seja um simples corte de cabelo. Um *?ãbãĩsĩ* vinculado a um *?ĩbĩĩsĩ* particular terá a mesma característica deste. Parece haver uma replicação do corpo - só que deformado - ligando um *?ĩbĩĩsĩ* a um *?ãbãĩsĩ* que deu origem. (5)

O *?ãbãĩsĩ* seria uma espécie de prolongamento imortal do *?ĩbĩĩsĩ*. Poderíamos dizer ainda que o *?ãbãĩsĩ* seria como que um duplo do *?ĩbĩĩsĩ*. Vale lembrar que nem todo *?ĩbĩĩsĩ* tem um duplo mas todo *?ãbãĩsĩ* é o resultado de uma duplicação de um *?ĩbĩĩsĩ*. A teoria Pirahã não exige a coexistência do duplo e do corpo em sicronia. Um dado que explicita a idéia de que os *?ãbãĩsĩ* são duplos de *?ĩbĩĩsĩ* é o fato daqueles realizarem um

---

(5) Note-se que a deformação é metonímica, isto é, *?ĩbĩĩsĩ* deformado =*?ãbãĩsĩ* ao passo que na formação tal não acontece, criança ≠ de boto.

percurso, iniciado logo depois da morte de um *?ĩbĩĩsĩ* que portava o seu nome, por onde este andou durante sua existência. Percorrer uma vida, retrospectivamente, é chegar até o local de sua origem, de nascimento do *?ĩbĩĩsĩ*. (6) Depois de feito o percurso, os *?ābāĩsĩ* ficam libertos daquele *?ĩbĩĩsĩ* e os seus nomes podem ser transmitidos para outros *?ĩbĩĩsĩ*. Isso indica que os *?ābāĩsĩ* são de fato duplos quando sua origem está vinculada a um *?ĩbĩĩsĩ* particular. Podem ser percebidos como duplos, de direito, quando ficcionam uma duplicação do *?ĩbĩĩsĩ*, pelo menos temporária, através dos nomes de *?ābāĩsĩ* que os *?ĩbĩĩsĩ* portam durante a vida.

Por outro lado, temos também que os *?ābāĩsĩ* funcionam como possibilidade de um destino escatológico para os *?ĩbĩĩsĩ* , visto que só com nomes de *?ābāĩsĩ* os *?ĩbĩĩsĩ* poderão realizá-lo. Assim, os *?ābāĩsi* seriam doadores de "alma" - via o nome - e os *?ĩbĩĩsĩ* responsáveis pela formação dos *?ābāĩsĩ*. Chegamos a um ciclo fechado que interliga nome, corpo e alma. A concepção de que os *?ābāĩsĩ* são imortais - permanentes e imutáveis - fez com que refletíssemos sobre o momento de sua origem. Os *?ābāĩsĩ* surgem em um momento - entre a vida e a morte. São concebidos num puro intervalo, no entre, logo, são imortais.

Os *?ābāĩsĩ* cujos nomes os Pirahã não sabem explicar a origem, não são numerosos. Seus nomes, à semelhança dos nomes dos *?ābāĩsĩ* surgidos de acidentes, também referem-se aos reinos animal e vegetal. Parece-nos que a lógica que rege a produção

---

(6) Parece ser um retorno até o momento em que o *?ĩbĩĩsĩ* ganhou o nome de *?abāĩsĩ* e para trás deste momento só existiria *?ĩbĩĩsĩ*. Tal movimento possibilita, assim, a desvincualção de um *?ābāĩsĩ* de um *?ĩbĩĩsĩ* particular.

desses *?ãbãĩsĩ* não deve distinguir-se daquela que possibilita o surgimento dos outros (evento que transforma o corpo de um *?ĩbĩĩsĩ*). Acreditamos que a impossibilidade de explicação da sua origem seja devida à perda de referência ao evento ao qual se ligaria o nome da entidade.

Vimos que a diferença entre os *?ãbãĩsĩ* e os *?ĩbĩĩsĩ* é marcada pela forma corporal e pelo local de habitação no cosmos. Ao nível das próprias entidades é acionada uma série de classificações que permitem estabelecer distinções entre os *?ãbãĩsĩ*.

No primeiro plano de distinções encontram-se os nomes. Cada nome correponde a uma entidade ou a um conjunto mínimo de *?ãbãĩsĩ* que são exatamente iguais. Os nomes referem-se a diferenças entre as entidades a partir das deformações corporais. Aqui precisamos esclarecer um ponto. Existem nomes de entidades que não se referem a um entidade específica, isto é, única, mas sim a uma classe de entidades que são iguais e que portam o mesmo nome. Neste caso, a igualdade se dá pela deformação que todas possuem. Observamos uma clara inversão no que se refere à produção de diferenças entre os *?ĩbĩĩsĩ* e entre os *?ãbãĩsĩ*. No caso dos *?ãbãĩsĩ* é a deformação que produz uma igualdade de corpos e deformações distintas produzem diferenças de corpos, marcando singularidades. No caso dos *?ĩbĩĩsĩ* é a perfeição que produz diferenças entre os corpos.

No segundo plano de distinções entre os *?ãbãĩsĩ* encontramos a diferença de gênero. Existem os *?ãbãĩsi* femininos e os masculinos. Num terceiro plano de distinções as diferenças estabelecidas entre as entidades são produzidas a partir dos adornos corporais que os mesmos portam. Existe um conjunto de ador-

nos corporais que combinados entre si produzem diferenças entre os *ʔãbãĩsĩ*. *ʔãĩtõĩ* usa um adorno de cabeça constituído por quatro fitas cruzadas, de palha do babaçu. *ʔĩgãgãĩ* só usa adornos com palha do Buriti, uma fita de cabeça e duas braçadeiras tecidas em palha. *bĩõpãĩʔãĩ* usa adornos de cabeça com franjas de palha, caídas até o peito. Nota-se um esforço para combinar certos tipos de adornos com outros produzindo, assim, certos sinais diacríticos que possibilitem distinguir as entidades.

O último plano em que se manifesta a diferença entre as entidades é o da ética alimentar. As entidades distinguem-se entre si pelo fato de poderem alimentar-se de espécies vegetais mas somente sob forma líquida - "vinho" do buriti, patauá e laranja - e de alguns peixes como pacu, piaba e traíra. Assim, existem as entidades que se alimentam somente de "vinho" do patauá em oposição às que somente se alimentam do "vinho" do buriti ou da laranja. Existem ainda aquelas que se distinguem entre si e das demais por se alimentarem de certos tipos de peixes.

Examinemos com mais detalhe este regime alimentar. Os *ʔãbãĩsĩ* que se alimentam de peixes, comem somente as espécies que, segundo os Pirahã, têm pouca carne e pouco sangue. Comem peixes pequenos ou magros. O peixe tucunaré, o tambaqui não são alimento para os *ʔãbãĩsĩ* pois contêm muito sangue.

A conseqüência desta dieta alimentar é a não produção de sangue. Os *ʔãbãĩsĩ* não têm sangue mas sim um líquido branco: e também por isso eles têm a coloração da pele branca. Observamos aqui uma inversão com relação aos *ʔĩbĩĩsĩ*. Se estes nascem com uma quantidade de sangue no organismo, que é o sangue da mãe transferido para a criança, e somente com o decorrer do tempo - ao ingerir alimento e água - a quantidade de seu sangue será au-

mentada, os outros, os *ʔãbãĩsĩ*, não têm nenhuma quantidade de sangue no seu organismo, porém ao ingerirem os "vinhos" e os peixes passam a produzir uma substância branca dentro deles. Verifica-se, portanto, que os Pirahã ingerem água e comida e produzem uma substância vermelha e os *ʔãbãĩsĩ* ingerem os vinhos do patauá, buriti e laranja - que têm a coloração avermelhada - e produzem um líquido branco. Todas as colorações apresentadas pelos vinhos, que variam do alaranjado ao vermelho, são concebidas pelos Pirahã como pertencentes a uma mesma classe de cor - vermelha - que coincide com a cor do sangue. (7) O sangue é identificado pelos Pirahã à possibilidade de morte. (8). Logo, o sangue parece ser um transformador, algo que indica mortalidade. A ausência de sangue, no caso dos *ʔãbãĩsĩ*, indica sua imutabilidade, sua imortalidade. Não podemos aqui deixar de fazer um paralelo, apressado que seja, entre o sangue e o canibalismo. Veremos no próximo ítem - Nomes dos Inimigos - que o matador, o ser canibal por excelência, é o que come o coração da vítima, a parte do corpo que contém mais sangue. O jaguar, canibal maior, come sangue cru. Os *ʔãbãĩsĩ* não são canibais, evitam comer coisas que possam produzir sangue (alimento e água). Veremos que o sangue atua como um elemento importante de transformação no processo escatológico onde as transformações dos *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ*

(7) Os *ʔĩbĩĩsĩ*, Pirahã, ingerem estes vinhos em ocasiões rituais. Nestes momentos dizem que são os *ʔãbãĩsĩ* que estão presentes.

(8) Esta dedução apoia-se na constatação de que só através do sangue, os *kãõãĩbõgĩ* e os *tõĩpĩĩ* podem continuar suas "mortes" até chegar ao destino final, Jaguar imortal. Temos, também, a evidência de que o sangue está ausente do corpo dos *ʔãbãĩsĩ* e estes são imortais.

produzem-se através do sangue que estes possuem. Assim, o sangue é o motor da transformação, da mortalidade.

É importante frisar que as entidades evocam e produzem diversos tipos de classificações. Dada uma entidade, sabe-se o seu nome e a partir deste conhece-a a sua deformação, seu sexo, seu habitat, seu alimento e o que usa como adorno corporal. Vê-se que este princípio classificatório trabalha com duas variáveis de localização. Uma que localiza a entidade no cosmos, nos patamares, e outra que localiza seu corpo, seu sexo, seu adorno, seu defeito e o que é ingerido, colocado para dentro do corpo.

A diferença entre os seres *ʔãbãĩsĩ* e os seres *ʔĩbĩĩsĩ* é também marcada pela representação de que aqueles são responsáveis pela culturalização do mundo. Os Pirahã aprenderam a atuar neste mundo a partir dos ensinamentos dos *ʔãbãĩsĩ*. Uma frase muito comum diz que *ʔĩbĩĩsĩ*, Pirahã, não sabe fazer nada e que, somente os *ʔãbãĩsĩ* sabem fazer bem as coisas. A responsabilidade de tudo que existe no mundo é atribuída aos *ʔãbãĩsĩ*. A ignorância dos *ʔĩbĩĩsĩ* é exibida com uma certa dose de orgulho pois são os outros, os *ʔãbãĩsĩ*, que sabem fazer tudo, os sábios. O exemplo que dão para explicitar sua ignorância frente à sabedoria dos *ʔãbãĩsĩ*, refere-se à maneira como cada um retira os frutos do pataúá e do buriti. Os *ʔãbãĩsĩ* não precisam derrubar a árvore para coletar os frutos para o preparo do vinho. Os *ʔãbãĩsĩ* sabem como subir em árvores e retirar os frutos enquanto os *ʔĩbĩĩsĩ* precisam derrubá-las. São os *ʔãbãĩsĩ* que ensinaram aos Pirahã a cantar, a dançar, a fazer os adornos corporais e os demais objetos. A atribuição do saber aos *ʔãbãĩsĩ* e da ignorância aos *ʔĩbĩĩsĩ* parece ser uma compensação pela deformação do pri-

meiro em relação à perfeição corporal do segundo. Se os *ʔĩbĩĩsĩ* têm o corpo perfeito, falta-lhes o saber: se os *ʔãbãĩsĩ* têm o saber, falta-lhes o corpo perfeito. Se os *ʔãbãĩsĩ* sabem fazer nem sempre podem fazê-lo por causa de seu defeito corporal. Os *ʔĩbĩĩsĩ* podem fazer tudo mas falta-lhes saber como fazer.

Localizados os *ʔãbãĩsĩ* e dito a maneira como entram no sistema, resta, agora, precisar seu papel, sua função.

Os *ʔãbãĩsĩ* são responsáveis pela nominação de um *ʔĩbĩĩsĩ*. São eles que emprestam seus nomes para os *ʔĩbĩĩsĩ* com a mediação do xamã. Durante uma sessão ritual, os xamãs possibilitam a viagem dos *ʔãbãĩsĩ* ao patamar dos *ʔĩbĩĩsĩ*. Os nomes dos *ʔãbãĩsĩ* que participam de uma sessão ritual serão transmitidos aos *ʔĩbĩĩsĩ* pelos xamãs, posteriormente. Este processo de nominação se dá toda vez que há sessão ritual. Na estação seca este ritual realiza-se com grande freqüência. Neste sentido, vemos que sempre que ocorre este ritual é realizada a nominação dos *ʔĩbĩĩsĩ*, com os nomes das entidades que neles tiveram participação. Há, assim, um processo contínuo de nominação. O sistema movimenta-se numa só direção: fornecer nomes aos *ʔĩbĩĩsĩ*. Se o sistema de nominação fosse, de fato, maximizado em sua operacionalidade, no sentido de que a cada sessão ritual ter-se-iam nomes novos, colocar-se-iam os seguintes problemas: como evitar que o sistema não fique sufocado com tantos nomes, acumulados durante uma existência? Como produzir, incessantemente, nomes novos? A resolução do problema é que nem todo nome recebido passa a ser, de imediato, de propriedade do sujeito nomeado. O xamã tem a tarefa de, a cada vez que surjam entidades no ritual, passar seus nomes para os *ʔĩbĩĩsĩ*; no entanto, somente o cônjuge de um *ʔĩbĩĩsĩ* po-

derá fazer com que o nome recebido através de um xamã fique sendo o nome do sujeito, um mome próprio. Assim, o cônjuge é responsável pela efetivação/afirmação de um nome anteriormente recebido por meio do xamã.

Na concepção Pirahã, somente os nomes de *?ãbãĩsĩ* que são reproduzidos e retransmitidos incessantemente. Os nomes de *?ĩbĩĩsĩ* começam na vida e terminam com a morte de um indivíduo. Os nomes de *?ãbãĩsĩ* são os nomes lembrados e discutidos por todos. No entanto, somente os *?ĩbĩĩsĩ* conhecem os nomes dos *?ãbãĩsĩ*; estes desconhecem os nomes dos *?ĩbĩĩsĩ*. Diz-se que se os *?ãbãĩsĩ* souberem que têm nomes, não lhes fornecerão outros. Os *?ãbãĩsĩ* são responsáveis por todos os nomes dos *?ĩbĩĩsĩ* e pela renovação de seu estoque. Além de seus nomes servirem aos *?ĩbĩĩsĩ* servem também aos mortos, no seu processo de transformações em *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* (este ponto será desenvolvido no item seguinte).

A relação entre os *?ĩbĩĩsĩ* e os *?ãbãĩsĩ* se dá principalmente no plano do ritual, com a intermediação do xamã. O xamã é responsável pelo contato com os *?ãbãĩsĩ*. A condição para que um indivíduo se torne xamã é a ocorrência de um encontro prévio com uma entidade, enquanto realiza alguma atividade como pescaria, coleta, etc. Este encontro é um sinal que indica a possibilidade do indivíduo vir a tornar-se um xamã. A partir deste acontecimento este indivíduo procurará realizar o ritual xamanístico, onde troca de lugar com a entidade, permitindo, assim, sua presença no patamar Pirahã.

Através da nominação, os *?ãbãĩsĩ* ficam, de alguma forma, vinculados aos *?ĩbĩĩsĩ* e seus nomes são a garantia para os *?ĩbĩĩsĩ* de um destino póstumo. Cada nome de *?ãbãĩsĩ* que um *?ĩbĩĩsĩ* pos-

sua representa a condição de sua transformação em *kāōāĭbōgĭ* e *tōĭpĭĭ*, estados antitéticos associados a um corpo de *?ĭbĭĭsĭ* e a um nome de *?ābāĭsĭ*.

3.3 - Nomes e Mortos: Nomes dos *Kãõãĩbõgĩ* e *Tõĩpĩĩ*

Na sociedade Pirahã os mortos têm um papel importante no processo de nominação. Se aos *?ãbãĩsĩ* compete prover nomes que dão a "alma" ou a possibilidade de destino póstumo, aos mortos, em geral, compete a responsabilidade de comparecer ao ritual xamântico representando os nomes dos *?ãbãĩsĩ* e de passá-los, via o xamã, para os *?ĩbĩĩsĩ*.

Assim, atuam como intermediários entre os *?ãbãĩsĩ* e os xamãs. Nos rituais podem comparecer entidades - os *?ãbãĩsĩ* - e/ou mortos, que surgem na sua dupla representação de *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ*. No caso de presença somente de entidades, dizem seus nomes para o xamã que os repassa para os *?ĩbĩĩsĩ*. No caso de apresentarem-se os mortos, estes vêm portanto nomes de entidades, que receberam antes de morrer. Os Pirahã, no entanto, dizem que os nomes são de *?ãbãĩsĩ*, omitindo que tenham sido repassados por um morto. Nas sessões rituais é comum apresentarem-se um número menor de entidades (em média 4) e um número maior de mortos (em média 10). Queremos frisar que todos os nomes produzidos através deste ritual são nomes de *?ãbãĩsĩ*.

Como dissemos, os nomes dos mortos são nomes de *?ãbãĩsĩ*. Sejam nomes de *?ãbãĩsĩ* que obtiveram antes de morrer, sejam nomes de *?ãbãĩsĩ* que se encontraram com os mortos diretamente e os nominaram. O *?ãbãĩsĩ* só nomina diretamente um morto, ou seja , nomina suas transformações em *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ*. Explicamos: a morte significa, essencialmente, uma transformação. Poderá ou não coincidir com a morte do corpo. A crença Pirahã é de que possuindo um nome de *?ãbãĩsĩ* este assegurará que se transformarão em *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* podendo ter, assim, um destino. A con-

dição de uma escatologia é possuir nomes de *ʔãbãĩsĩ*. Cada nome de *ʔãbãĩsĩ* que um indivíduo possui refere-se à possibilidade de se transformar em dois seres, denominados *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ*. *Kãõãĩbõgĩ* é um ser pacífico, que se alimenta de frutas e peixes, vítima canibal dos *tõĩpĩĩ*. Os *tõĩpĩĩ* alimentam-se exclusivamente da carne dos *kãõãĩbõgĩ* e pautam sua vida pela perseguição incessante aos *kãõãĩbõgĩ*. Cada par de *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* equivale a um nome de *ʔãbãĩsĩ*. Assim, se um indivíduo tem oito nomes de *ʔãbãĩsĩ* terá, certamente, seu destino assegurado através da transformação em oito *kãõãĩbõgĩ* e oito *tõĩpĩĩ*. Esses seres habitam o patamar situado abaixo do dos Pirahã.

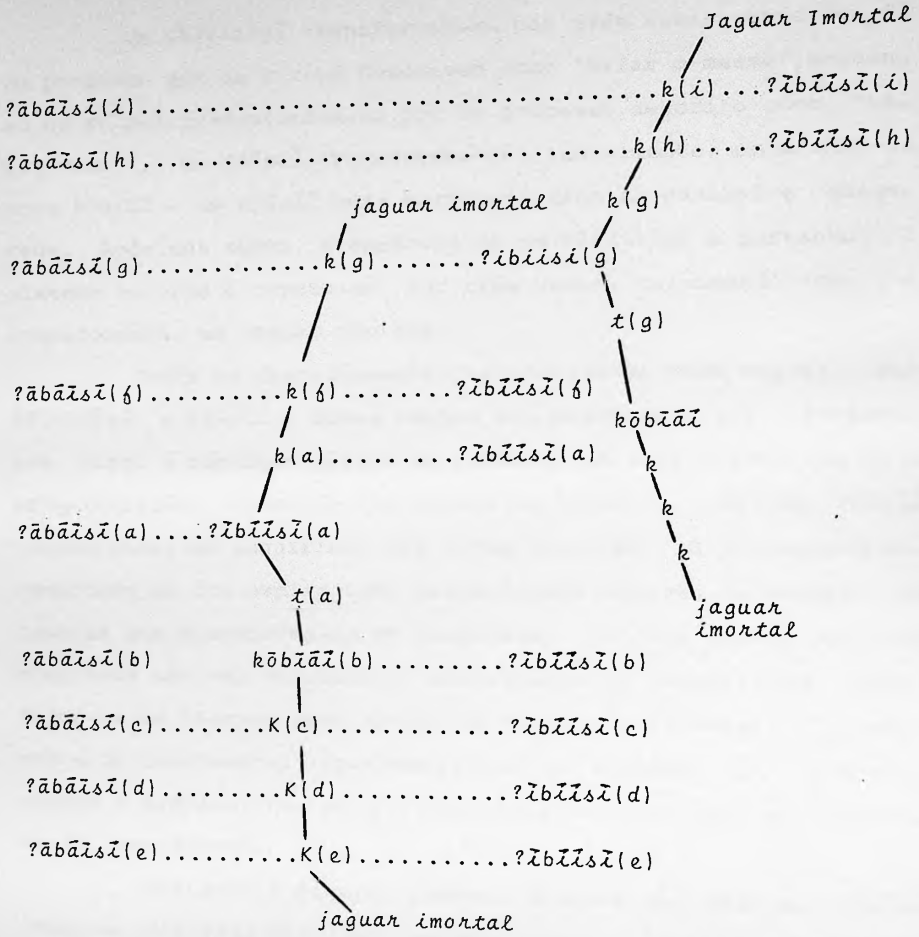
A cada nome de *ʔãbãĩsĩ* que um indivíduo ganha durante a sua existência, ele adquire ambos os estados de *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* em latência. A cada nome que adquire abre-se a possibilidade de transformar-se em um *kãõãĩbõgĩ* e um *tõĩpĩĩ*.Quando seu corpo morre - seu *ʔĩbĩĩsĩ* - instantaneamente inicia-se a transformação nos *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* segundo cada um dos nomes de *ʔãbãĩsĩ* que o *ʔĩbĩĩsĩ* obteve. Estes seres passam,imediatamente, a habitar o patamar subterrâneo. A transformação de um nome de *ʔãbãĩsĩ* em *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* não se dá, apenas, com a morte do *ʔĩbĩĩsĩ*. Quando o *ʔĩbĩĩsĩ* está dormindo o *kãõãĩbõgĩ* e o *tõĩpĩĩ*, em latência, do último nome de *ʔãbãĩsĩ* que recebeu, ficam libertos do corpo e passa a perambular pelo patamar dos Pirahã, correndo o risco de ser morto e devorado por outro *tõĩpĩĩ* (no caso de ser *kãõãĩbõgĩ*) ou morto por guerra (no caso de ser *tõĩpĩĩ*) . É, neste sentido, que o processo escatológico Pirahã inicia-se antes mesmo da sua morte, durante a vida do *ʔĩbĩĩsĩ*. A perda do *kãõãĩbõgĩ* e/ou *tõĩpĩĩ* pode ocorrer, também, quando o *ʔĩbĩĩsĩ* se

machuca gravemente. Para isso acontecer o machucado deve produzir uma grande quantidade de sangue. Os *kãõãĩbõgĩ* e os *tõĩpĩĩ* "escapam" do corpo por um orifício produzido pelo acidente. O sangue é uma espécie de condutor que leva o *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* para fora ao mesmo tempo que é a sua possibilidade de transformação. Uma outra forma de se perder o *kãõãĩbõgĩ* e o *tõĩpĩĩ* em vigência ao último nome de *?ãbãĩsĩ* é a ocorrência de morte de um parente próximo. Os *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* dos parentes vivos se liberam do *?ĩbĩĩsĩ* e acompanham respectivamente os *kãõãĩbõgĩ* e os *tõĩpĩĩ* transformados a partir da morte de um *?ĩbĩĩsĩ*. Quando o corpo morre tem-se a transformação total de todos os *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* equivalentes aos nomes de *?ãbãĩsĩ* que o *?ĩbĩĩsĩ* possuía. A morte do corpo provoca a liberação definitiva de todos os *kãõãĩbõgĩ* e *tãĩpĩĩ*.

O desejo de adquirir nomes de *?ãbãĩsĩ* durante a vida remete à necessidade de possuir vários *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* e de garantir um destino escatológico complexo. Quando acontece de um *?ĩbĩĩsĩ* ficar desprovido de *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* em latência, isto é, no caso de terem sido mortos aqueles que pertenciam ao seu nome de *?ãbãĩsĩ*, é necessário adquirir um novo nome de *?ãbãĩsĩ* para que tenha, de novo, ambos os estados em latência . O acesso ao novo nome se dá por duas maneiras: ou seu cônjuge lhe afirma um nome, já obtido através do xamã no processo contínuo de nominação ou o indivíduo busca um novo casamento que poderá lhe propiciar um nome. Cada casamento garante a aquisição de um novo nome, mesmo que os estados em latência - *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* - ainda não tenham sido "mortos". O casamento garante a possibilidade de obter novos nomes e conseqüentemente *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ*.

Exemplificando: uma mulher tem os seguintes nomes: *ʔɪ̃ɔ̃gɪ̃*, *ʔɪ̃ɔ̃hɔ̃ɪ̃*, *ʔɪ̃ãbɪ̃sɔ̃ãɪ̃*. Todos são nomes de *ʔãbãɪ̃sɪ̃*. Depois de sua morte, cada nome de *ʔãbãɪ̃sɪ̃* transformou-se em *kãɔ̃ãɪ̃bɔ̃gɪ̃* e /ou *tɔ̃ɪ̃pɪ̃ɪ̃*. O nome correspondente ao *ʔãbãɪ̃sɪ̃* *ʔɪ̃ɔ̃gɪ̃* produziu um *tɔ̃ɪ̃pɪ̃ɪ̃*; *ʔɪ̃ɔ̃hɔ̃ɪ̃* produziu um *tɔ̃ɪ̃pɪ̃ɪ̃* e *ʔɪ̃ãbɪ̃sɔ̃ãɪ̃* produziu um *kãɔ̃ãɪ̃bɔ̃gɪ̃*. No que se refere aos nomes *ʔɪ̃ɔ̃gɪ̃*, *ʔɪ̃ɔ̃hɔ̃ɪ̃*, seus *kãɔ̃ãɪ̃bɔ̃gɪ̃* liberaram-se definitivamente em vida. Enquanto o *ʔɪ̃bɪ̃ɪ̃sɪ̃* dormia, em dois momentos distintos, foram "mortos" e devorados por *tɔ̃ɪ̃pɪ̃ɪ̃* inimigo. O mesmo aconteceu com o nome *ʔɪ̃ãbɪ̃sɔ̃ãɪ̃* que perdeu o seu *tɔ̃ɪ̃pɪ̃ɪ̃*. Isto significa que o processo escatológico do *ʔɪ̃bɪ̃ɪ̃sɪ̃* iniciou-se durante sua vida. Os nomes que um Pirahã porta nos permite saber algo sobre seus casamentos. No caso descrito, a mulher casou-se três vezes. Cada um de seus nomes corresponde, portanto, a um casamento em particular.

Após a liberação definitiva dos *kãɔ̃ãɪ̃bɔ̃gɪ̃* e *tɔ̃ɪ̃pɪ̃ɪ̃*, estes seguem seus próprios destinos. Os *kãɔ̃ãɪ̃bɔ̃gɪ̃* passam por três "mortes" consecutivas até sua transformação final em jaguar imortal. No caso dos *tɔ̃ɪ̃pɪ̃ɪ̃* sucede-se o mesmo destino, só que após quatro transformações. Sigamos a figura abaixo:



..... transmissão de nomes

——————— morte

K. kāõāĩbõgĩ

T. tõĩpĩĩ

Os *kãõãĩbõgĩ* transformam-se por três vezes, através de um processo que os Pirahã descrevem como "virar o mesmo",enquanto os *tõĩpĩĩ* transoformam-se por um processo descrito como "virar outro". Os *tõĩpĩĩ* transformam-se, incialmente, em um ente de nome *kõbĩãĩ* - um *tõĩpĩĩ* cuja característica de canibal é exagerada. Após sua morte, transforma-se em *kãõãĩbõgĩ* e portanto, o sistema retorna e repete-se, por três vezes, culminando com a transformação em jaguar imortal.

Todas as transformações apresentam-se como mortes dos *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ*. Essas mortes são provocadas por ferimentos, visto a condição básica da presença de sangue para que haja transformação. O sangue que escapa do *kãõãĩbõgĩ* ou do *tõĩpĩĩ* metamorfosea-se adquirindo uma forma corpórea. O processo de metamorfose me foi explicitado pelos Pirahã através do exemplo da lagarta que transforma-se em borboleta. Os ovos postos por uma borboleta são uma substância (equivalente ao sangue) que transforma-se em lagarta para tornar-se borboleta novamente. O sangue é de fundamental importância para se entender as transformações e a morte; ter sangue significa ser passível de transformação, ser mortal.

Voltando à figura, podemos observar que tanto os *ʔĩbĩĩsĩ* como os *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* recebem nomes de *ʔãbãĩsĩ*. Seguindo a figura: o *ʔãbãĩsĩ* (a) nominou (o xamã possibilitou o nome e o cônjuge o afirmou) o *ʔĩbĩĩsĩ* que passa, então, a ter o nome (a). Este *ʔĩbĩĩsĩ* ao morrer transforma - se em um *kãõãĩbõgĩ* (a) e num *tõĩpĩĩ* (a), isto é, em um *kãõãĩbõgĩ* e um *tõĩpĩĩ* referentes àquele *ʔĩbĩĩsĩ* (a). Este *kãõãĩbõgĩ* portando o nome do *ʔĩbĩĩsĩ* (a) , que por sua vez era um nome do *ʔãbãĩsĩ* (a), é a representação

do próprio *?ābāĩsĩ* (a) e por isso quando surge no ritual pode transmitir o nome do *?ābāĩsĩ* (a) a outro *?ĩbĩ̃ĩsĩ* que passa a ser (a). Sigamos agora as transformações do *kāõāĩbȭgĩ* (a). Este "morre" e vira um *kāõāĩbȭgĩ* que é nominado diretamente por um *?ābāĩsĩ* (f)tornando-se, assim, um *kāõāĩbȭgĩ* (f). Este *kāõāĩbȭgĩ* (f) quando apresenta-se no ritual identifica-se como uma transformação do *kāõāĩbȭgĩ*(a)correspondendo ao *?ĩbĩ̃ĩsĩ* (a). O *kāõāĩbȭgĩ* (f) transforma-se novamente e torna-se outro *kāõāĩbȭgĩ* nominado pelo *?ābāĩsĩ* (g) ficando com seu nome. Numa outra sessão ritual pode surgir com este nome (g) que é relacionado a um *?ābāĩsĩ* (g). Este *kāõāĩbȭgĩ* (g) representa a transformação do *kāõāĩbȭgĩ* (f) que, por sua vez, representa a transformação do *kāõāĩbȭgĩ* (a) correspondendo a um *?ĩbĩ̃ĩsĩ* (a) que tinha o nome do *?ābāĩsĩ* (a). A mesma lógica da nominação se passa com os *tõĩpĩ̃ĩ* até se transformarem em *kāõāĩbȭgĩ* e daí por diante em jaguar imortal. Queremos assinalar que este exemplo refere-se ao processo de transformação de um dos nomes de *?ābāĩsĩ* que o *?ĩbĩ̃ĩsĩ* obteve durante a vida. O mesmo processo se multiplicará segundo os demais nomes de *?ābāĩsĩ* que um *?ĩbĩ̃ĩsĩ* teve acesso. Cada nome de *?ābāĩsĩ* que um *?ĩbĩ̃ĩsĩ* obtiver gerará outros seis nomes que serão passados para os vivos, além do próprio nome do *?ĩbĩ̃ĩsĩ* que correspondia ao *?ābāĩsĩ* e que iniciou todo o processo escatológico. Os *?ābāĩsĩ* nominam diretamente os *kāõāĩbȭgĩ* e *tõĩpĩ̃ĩ*, mas nunca um *?ĩbĩ̃ĩsĩ*. Para nominar um *?ĩbĩ̃ĩsĩ* é necessário duas intermediações: a do xamã e a do cônjuge. Temos, assim, que os mortos são condutores de nomes dos *?ābāĩsĩ* para os vivos. No caso da nominação dos *kāõāĩbȭgĩ* e *tõĩpĩ̃ĩ* pelos *?ābāĩsĩ*, tendo em mente que os *kāõāĩbȭgĩ* e *tõĩpĩ̃ĩ* são o resultado de um nome, há, então, a nominação de um nome.

3.4 - Nomes e Guerra: Nomes dos Inimigos

A relação com os inimigos é uma fonte de nomes. Segundo os Pirahã, existiu na sua sociedade uma classe de pessoas designada *ʔɪ̃ɔ̃ɪ̃bɪ̃hɪ̃ãɪ̃*. Esta categoria compreendia os guerreiros/matadores que tinham como principal objetivo o assassinato de inimigos e a caça, provendo o alimento ritual a ser consumido. A classe dos *ʔɪ̃ɔ̃ɪ̃bɪ̃hɪ̃ãɪ̃* continha um número reduzido de pessoas que dominavam as artes da guerra, sobretudo o saber de preparar emboscadas. Um *ʔɪ̃ɔ̃ɪ̃bɪ̃hɪ̃ãɪ̃* era socializado por outro, seu pai ou um parente próximo. Desde sua infância era cercado por certos cuidados, expressos sob a forma de proibições (entre elas não mexer com fogo, não cozinhar), que culminavam em um ritual no qual o jovem deveria abraçar um tronco com formigas-de-fogo para, então , tornar-se, definitivamente, um *ʔɪ̃ɔ̃ɪ̃bɪ̃hɪ̃ãɪ̃*. Sua função era abastecer a sua aldeia de carne, seja humana (dos inimigos) ou de caça. O matador comandava o ritual antropofágico sendo também responsável pela partilha do corpo; a refeição iniciava-se quando ele devorava o coração da vítima.

A vítima humana era percebida como caça.As táticas guerreiras dos *ʔɪ̃ɔ̃ɪ̃bɪ̃hɪ̃ãɪ̃* expressavam esta percepção. O ataque ao inimigo se dava nas regiões ribeirinhas ou de mata mas nunca nas proximidades das aldeias. As táticas empregadas consistiam em imitar ruídos de animais como os dos porcos do mato, macaco-prego, macaco zongue-zongue, cotia, nambu, a fim de atrair o inimigo para a caça. Absorvidos pela caçada os inimigos tornavam-se alvos fáceis. Desta forma, os Pirahã representavam o papel da caça para, em seguida, assumirem o de caçador. Os inimigos seriam os caçadores a serem abatidos como caça. Temos, portanto,

uma associação explícita entre a caça e a guerra. Ambas situadas no mesmo campo semântico. O inimigo não seria mais do que uma presa, do que caça.

O inimigo produzia nome, a caça não, mas ambos eram tratados da mesma forma nos rituais realizados para a sua ingestão. Os Pirahã não se alimentavam de carne de caça cotidianamente;comiam somente peixe. A caça é atualmente consumida sem ritual , prática que, como enfatizam os Pirahã, firmou-se somente após o contato com os regionais. A questão do sangue e de sua ingestão sobressai na idéia de que aquele que vier a "comer" sangue, ou mesmo tocar a carne de caça e/ou inimigo poderá transformar-se em um matador, um homicida descontrolado, que poderá voltar-se contra sua própria sociedade. O *ʔɪ̃ɔ̃ɪ̃bɪ̃hɪ̃ãɪ̃* entretanto, estaria voltado para fora, e assim podia ter contato com sangue sem ameaçar a sociedade.

A tática de guerra implicava em ficar demasiadamente próximo dos inimigos, seguir seus passos e mantê-los sob mira até que se configurasse o momento ideal para matá-los. Os matadores observavam cuidadosamente o inimigo antes de matá-lo. A observação detalhada do inimigo colocava-se como pré-condição para nominá-los. A nominação se dava da seguinte forma: observava-se detalhadamente a forma física do inimigo, procurando correspondências, semelhanças com a forma física de um Pirahã já falecido. O matador, então, dava ao inimigo o nome de *ʔãbãĩsɪ̃* que aquele morto possuíra. Vê-se que a lógica deste tipo de prática onomástica baseava-se na semelhança física de corpos: corpo de inimigo e corpo de um Pirahã morto. Como assinalamos na primeira parte deste trabalho, a semelhança de corpos é a possibili-

dade da homonímia. Corpos iguais, nomes iguais. Esta lógica é empregada até hoje para a nominação dos estrangeiros. Todos os estrangeiros que se aproximam da sociedade recebem um nome, conforme a semelhança física com algum Pirahã já falecido.

O *ʔɪ̃ɔ̃ɪbɪ̃hɪ̃ãɪ̃* ao matar o inimigo apossava-se do seu nome. Ou o guardava para si ou o transmitia a outros Pirahã. O *ʔɪ̃ɔ̃ɪbɪ̃hɪ̃ãɪ̃*, portanto, encontra-se na mesma posição que o xamã, com a diferença que o xamã depende de outro xamã para ser nominado. O *ʔɪ̃ɔ̃ɪbɪ̃hɪ̃ãɪ̃* era o único indivíduo na sociedade Pirahã que podia autonominar-se, isto é, não dependia do xamã nem de uma aliança para viabilizar a sua nominação. O matador, portanto, era o único a ter acesso a um nome sem ter de relacionar-se com os *ʔãbãĩsɪ̃* e sem necessitar de cônjuge.

A figura do matador é associada à figura do canibal por excelência. Como assinalamos, o matador comia o coração da vítima, a parte do corpo que contém mais sangue. No ritual, após a devoração do coração da vítima, representava-se como onça pintada. Observamos que o jaguar é o destino Pirahã consumado através de várias transformações consecutivas. A equivalência entre matar a vítima e se pintar como jaguar na representação ritual parece indicar que o matador seria o único ser que pode prescindir da morte para consumar seu destino.

A relação do matador com os *ʔãbãĩsɪ̃* pode ser caracterizada como antagônica, se analisada considerando-se a concepção do sangue. Vejamos: os *ʔãbãĩsɪ̃* evitam contato com o sangue, enquanto o matador além de contê-lo no seu corpo, o ingere. Se esta substância é associada tanto à mortalidade quanto ao canibalismo deduz-se, então, que os *ʔãbãĩsɪ̃* são seres não canibais.

Apesar de o processo de transformação, viabilizado pela posse dos nomes de *?ãbãĩsĩ* desenvolver-se sob a lógica do canibalismo (os *tõĩpĩĩ* matam e devoram os *kãõãĩbõgĩ*) os *?ãbãĩsĩ*, em essência, são seres não canibais. Considerando-se o antagonismo entre *?ãbãĩsĩ* e matador, e tendo este que obter nomes de *?ãbãĩsĩ* para cumprir seu destino, como obtê-los? A nominação de inimigos seria a via possível para a obtenção de nomes, a garantia de seu destino póstumo. Observamos, assim, que o matador seria o único ser com domínio exclusivo sobre seu devir, prescindindo do xamã e mesmo da aliança para obter nomes. Portanto, o casamento - necessário à fixação de um nome para um Pirahã - parece ser da mesma ordem do homicídio, necessário a fixação de um nome para o matador. Xamãs e inimigos equalizam-se enquanto via de acesso a nomes. O casamento e homicídio (o nome do inimigo será obtido após sua morte) são a possibilidade de sua concretização. Vê-se que a equação assassinato/casamento coloca em evidência a figura de um "outro" real. Para que a um Pirahã seja consignado um nome faz-se necessária a existência de um "outro" real - seja sob a forma de um inimigo ou afim.

?ãbãĩsĩ passa o nome *xamã* passa o nome *ego* pega o nome *matador* passa o nome *inimigo*

deixar | casamento

deixar | homicídio

O processo de nominação explicita, assim, a prioridade da relação com o "outro": seja por uma permissão (aliança), seja pela negação (homicídio).

CAPÍTULO IV

NOMES E RITUAIS

No capítulo anterior procuramos desvendar a lógica pela qual os Pirahã pensam os seus nomes. Identificamos sua gênese, seu fim. Neste capítulo investigaremos como os nomes chegam à sociedade. Procuraremos tratar a onomástica em sua dimensão sociológica, isto é, precisar quais relações sociais estruturam a nominação.

O ritual na sociedade Pirahã constitui-se no momento social por excelência. O ritual descreve o plano da sociedade colocando-a em movimento. Instante em que a olhamos de um ponto de vista sociológico.

Pelo ritual os nomes chegam à sociedade. Nesta perspectiva o enfocaremos, procurando enfatizar sua conexão com a nominação, sua inserção no sistema onomástico Pirahã.

Designamos por ritual os processos sociais Pirahã que se expressam pela dramatização das relações entre sociedade e sobrenatureza. Foram classificadas e analisadas como pertencentes ao plano ritual todas as ações que põem em relação os *?ĩbĩĩsĩ* (humanos) com os *?ãbãĩsĩ* (entidades) e com os *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* (mortos).

São dois os tipos de rituais: o xamanismo e a festa. Ambos têm a intenção de colocar em relação o domínio social com o do sobrenatural mas o xamanismo é o ritual privilegiado pela sociedade, enquanto as festas, qualificadas de "grandes" e "pequenas", são rituais complementares.

Portanto, a caracterização e a interpretação do xamanismo constituirá a base deste capítulo pois nele a idéia de interação transforma-se em encontro, em contato direto com o sobrenatural.

O xamanismo materializa o porcesso de interação entre os *ʔɨbɨ̃ɨ̃sɨ̃* e os *ʔābāɨ̃sɨ̃* e/ou entre os *ʔɨbɨ̃ɨ̃sɨ̃* e os *kāōāɨ̃bōgɨ̃* e *tōɨ̃pɨ̃ɨ̃* É por meio do xamã e de sua performance que o encontro ganha dramaticidade e sustentação. O xamã "troca de lugar" com as entidades ou com os mortos visitando os seus respectivos patamares enquanto estes vêm ao patamar Pirahã. O desempenho do xamã permite à sociedade o aumento e o resgate do patrimônio onomástico. O xamanismo é uma possibilidade de fornecimento de nomes "novos" à sociedade. Sua inserção no complexo onomástico se faz a partir da apresentação de nomes de *ʔābāɨ̃sɨ́* aos *ʔɨbɨ̃ɨ̃sɨ̃* para que estes os utilizem, posteriormente, na nominação. Assim , o xamã é a base do ritual, ser único que é capaz de representar, a cada sessão, toda a cosmologia.

4.1 - O Xamanismo

O xamanismo encontra-se vinculado diretamente à nominação pois é através de seu exercício que os nomes chegam à sociedade. O xamanismo Pirahã caracteriza-se como uma prática de resgate ou descoberta de nomes novos. O resgate de um nome se faz a partir da morte de um *ʔĩbĩĩsĩ*. Seus nomes ou retornam para a entidade que o nominou ou permanecem, seja com o seu *kãõãĩbõgĩ* , seja com seu *tõĩpĩi*. Neste caso, é somente através dos mortos, de sua subida até o patamar dos vivos, que os nomes - que antes faziam parte do estoque da sociedade - podem tornar a fazê-lo. A descoberta de nomes novos se dá quando do encontro com entidades até então desconhecidas.

O xamanismo é realizado com grande freqüência durante a estação seca, pois é durante este periodo que a vida ritual/social atinge toda a sua plenitude. No período chuvoso não observamos nenhuma sessão ritual e os Pirahã não fornecem maiores explicações sobre a não realização dos mesmos neste período. A observação da vida social em época de chuva, forneceu-nos uma pista. Neste período sua sociedade está preocupada e ocupada com o ganho da vida através da pesca no rio. O tempo das chuvas é considerado tempo de escassez. A vida diária gira em torno da pesca e da coleta, restringindo a possibilidade de desempenho de outras atividades que não as de subsistência. No período da estação seca o estilo de vida muda por completo. Habitam as praias dos rios, não manifestam preocupação com a subsistência. É um período de abundância. A estação seca permite, assim, que se ocupem com os rituais, particularmente com o xamanismo, que ocorre quase diariamente. (cf. capítulo 2).

Em toda a bibliografia consultada sobre os Pirahã, encontramos apenas uma única referência a este ritual:

> "Eles são supersticiosos como qualquer selvagem... A prova da superstição tive-a eu no aldeiamento "soledade", no rio Maici... Saltamos à margem do rio e aproximamo-nos da maloca com esse natural silêncio que nos inspira qualquer manifestação de caráter litúrgico. Mas, temendo os nossos olhares indiscretos, o pagé da tribu logo fez cessar a toadas dos oficios religiosos e veio ao nosso encontro,acompanhado dos demais selvícolas, fazendo-nos sentir que, há vinte dias, haviam morrido três índios...
> Não menos preocupado com a solução do caso, outro índio, o de nome *Maruka*, reclamou a nossa vista para a margem oposta do rio, que fica á curta distância, e logo observamos uma cêna curiosa e devéras original: inúmeras flechas, partidas do dédalo da mata, chofravam os ares em desordenados lances de malabarismo grotesco, arrancando folhas, sacudindo ramos, espantando as tímidas aves que baloiçavam nos galhos das samaumeiras esbeltas.
> A cêna aguçou a nossa curiosidade. Fizemos uma indiscreta pergunta ao nosso interlocutor e ele nos respondeu com natural sobriedade,deixando perceber que eram o índio *Parira* e outros companheiros que estavam desafiando á flecha a fúria de *Jurupari*, enquanto o pagé se incumbia de afugentá-lo com os seus ofícios". (cf.Gondin, 1938: 7,8)

O xamanismo tem como finalidade colocar os *ʔɨbɨ́ɨsɨ́* em relação com o cosmos, possibilitando a interligação via o xamã, dos patamares do cosmos. O xamã deixa o patamar dos *ʔɨbɨ́ɨsɨ́* (terreno) deslocando-se aos demais patamares (subterrâneos e celestes), onde encontram-se com os *ʔãbãɨsɨ́*, os *kãõãɨbõgɨ́* e os *tõɨpɨ́ɨ́*. Estes, a partir do encontro com o xamã, iniciam deslocamento semelhante, viajando para o patamar dos *ʔɨbɨ́ɨsɨ́*.

O xamã é quem determina a realização do ritual; é a peça fundamental para sua realização. O ritual depende de sua pessoa e se seu desejo de realizá-lo. Não discute sua intenção em

realizá-lo e não faz preparação de espécie alguma. O xamanismo apenas acontece. É percebido como algo da ordem do acontecimento, dependendo exclusivamente da vontade do xamã.

Tem início ao anoitecer, não se prolongando por mais de três horas consecutivas. O início do ritual é marcado pela caminhada do xamã em direção à mata. Ao ultrapassá-la, desaparece; viaja aos demais patamares do cosmos. (1) Sua viagem inicia-se quando cruza a mata e sai do perímetro da aldeia. Da perspectiva da assistência a viagem foi realizada efetivamente quando se ouve os primeiros ruídos provenientes da mata que anunciam a chegada dos seres de outros patamares. O ruído indica a presença de alguém que quer comunicar-se com os *ʔĩbĩĩsĩ*.

A função do xamã em cada sessão ritual é a de teatralizar a chegada destes seres, que tanto podem ser os *ʔãbãĩsĩ*, quanto os *kãõãĩbõgĩ* ou os *tõĩpĩĩ*. A dramatização consiste em gestos e sons que objetivam caracterizar o personagem ritual que está sendo representado. Se é um *ʔãbãĩsĩ*, apresentar-se-á com o defeito físico que lhe é peculiar, e a melodia melancólica que entoa. No caso da presença de um *kãõãĩbõgĩ* ouve-se sua fala sussurada e observa-se gestos comedidos. Um *tõĩpĩĩ* é identificado por gestos agressivos e pela voz grave. Faz-se, ainda, uma ampla utilização de recursos sonoros (palmas, batidas de pé) para sugerir brigas e correrias. Estes elementos combinados permitem transmitir à assistência as informações que se deseja. A sessão ritual ca-

---

(1) Observa-se que o xamã não se utiliza de drogas, nem mesmo de tabaco para executar o ritual. A não utilização de drogas pode estar relacionada ao fato de não ser o xamã quem está presente no ritual, mas as entidades e os mortos.

racteriza-se pelo proferimento de um discurso que tanto tem como núcleo um tema específico, quanto uma mensagem; este discurso é construído em forma de colóquio com a assistência.

Em quase todas as sessões rituais os *ʔãbãĩsĩ* fazem-se presentes. Os rituais são conduzidos, de fato, através das interferências dos *kãõãĩbõgĩ* ou dos *tõĩpĩĩ* que se revezam a cada sessão.

Aos rituais comparecem um número significativo de *ʔãbãĩsĩ*, *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ*. Durante a sessão, a presença de cada um destes seres no patamar dos *ʔĩbĩĩsĩ* Pirahã faz-se por um breve período de tempo. Cada aparição do xamã representa a presença de um ser de outro patamar. Cada vez que desaparece na mata e ressurge, indica a vinda de outro ser. Assim, o aparecer/desaparecer do xamã é um movimento evidenciador da chegada dos seres ao patamar dos vivos.

Nas sessões rituais em que os *ʔãbãĩsĩ* comparecem, o xamã pode apresentar-se portando o adorno relativo ao *ʔãbãĩsĩ* representado. O adorno corporal é um dos elementos que permite à assistência identificá-lo. Em geral, as entidades, os *kãõãĩbõgĩ* e os *tõĩpĩĩ* quando presentes ao ritual, dizem seus nomes para a assistência. No caso de não mencioná-los e a assistência não reconhecê-los, seja por seus gestos, seja pela emissão de voz, tem o direito de perguntar pelo nome. Esta é uma pergunta muito comum.(2) Outras formas de interação deste mesmo tipo entre estes

---

(2) É interessante observar que os *ʔãbãĩsĩ*, *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* não se interessam pelos nomes que os *ʔĩbĩĩsĩ* possuem.

seres e os *ʔɨbɨ́ɨ́sɨ́* Pirahã são observadas.

Conversas e intromissões da assistência na fala ritual proferida pelas entidades, *kãõãɨbõgɨ́* e *tõɨpɨ́ɨ́* são comuns. Interações de caráter lúdico estabelecem-se através de uma espécie de jogo (brincadeira) em que um *ʔãbãɨsɨ́* põe-se a perseguir um *ʔɨbɨ́ɨ́sɨ́* para tocá-lo. Interações deste tipo estabelecem-se em função de características próprias de determinados *ʔãbãɨsɨ́*, como *ʔãpãpãɨõɨpɨ́*, que persegue as mulheres para arrancar-lhes os cabelos ou *ʔɨgãgãɨ́*, que por não poder enxergar quem está à frente devido à uma imperfeição do pescoço que faz inclinar sua cabeça para trás, tropeça e chuta quem se coloca em seu caminho.

Desta perspectiva, a assistência desempenha um papel importante na realização dos rituais de xamanismo e acrescentaríamos, ainda, fundamental na medida em que o discurso ritual somente é possível de ser construído sobre esta interação.

Os *ʔãbãɨsɨ́*, quando presentes no ritual, narram, principalmente, suas perambulações pelos demais patamares e seus encontros com os *kãõãɨbõgɨ́* e *tõɨpɨ́ɨ́* que contactaram nestas andanças. Cantam sua mágoa por seu defeito físico e falam de sua infelicidade eterna. Os *kãõãɨbõgɨ́* apresentam-se narrando a continuidade da vida: as atividades de pesca que desenvolvem e as festas que realizam. Os *kãõãɨbõgɨ́* falam sobre seus casamentos e os filhos que tiveram. Já os *tõɨpɨ́ɨ́*, surgem no ritual narrando os episódios de guerra em que tomaram parte e os feitos canibais que efetuaram contra os *kãõãɨbõgɨ́*. O ritual obriga aos *ʔɨbɨ́ɨ́sɨ́* a tomarem consciência de sua situação de mortais, seja por oposição aos *ʔãbãɨsɨ́* que são imortais, seja por complementariedade aos *kãõãɨbõgɨ́* e *tõɨpɨ́ɨ́* que são mais que transformações dos mortos.

A partir do xamanismo, vivem a experiência da imortalidade/descontinuidade/infelicidade representada pelos *ʔãbãĩsĩ́* e da mortalidade/ continuidade / felicidade , representada pelos *kãõãĩbõ̀gĩ́* e *tõĩpìĩ́*. Os *kãõãĩbõ̀gĩ́* e os *tõĩpìĩ́* são mortais, contínuos, visto que prosseguem suas vidas conquistando a felicidade: os *kãõãĩbõ̀gĩ́* desenvolvendo as atividades de subsistência,como a pesca e a coleta, os *tõĩpìĩ́*, felizes por guerrear e pela prática do canibalismo. Felicidades, porém, antitéticas. Felicidades excludentes. A felicidade de um representa a infelicidade do outro. Estes dados contribuem para entendermos porque os *kãõãĩbõ̀gĩ́* e *tõĩpìĩ́* não concorrem numa mesma sessão ritual.

Fica a cargo do xamã teatralizar esta estrutura cosmológica. Tem como função dramatizar uma estrutura partindo de certas premissas básicas dadas na cultura Pirahã. Assim, o desenrolar do ritual consiste em variações sobre um mesmo tema. O tema estrutural é o da mortalidade/imortalidade e as variações são os acontecimentos produzidos a partir dos personagens rituais, representados pelo xamã em interação com a assistência.

O silêncio anuncia o término de uma sessão ritual; a ausência de ruído indica a ausência de seres do cosmos no patamar Pirahã. O xamã retorna da mata para a aldeia e caminha em direção a sua esteira. Poderá adormecer logo ou, se ainda for cedo, narrar a algum companheiro particular ou mesmo para toda a assistência o que viveu nos demais patamares.

A assistência - platéia da sessão ritual - não se caracteriza por ser uma reunião de pessoas em um lugar específico com objetivo de assistir um ritual. A assistência faz-se naturalmente, com os membros presentes do grupo local no momento da

sessão ritual. Deitados em suas esteiras, sentados em seus jiraus, ou de pé na beira do rio, do mesmo modo que se encontravam quando do começo do ritual, poderão permanecer até seu término. Não são todos os participantes do grupo local que formam a assistência. Alguns podem não se interessar pelo que se passa e continuar dormindo ou conversando com suas mulheres e filhos.Outros envolvem-se momentaneamente no ritual e depois voltam ao que estavam fazendo. De uma perspectiva externa, para um observador, o ritual parece ser desempenhado por apenas um indivíduo,o xamã. A assistência participa do ritual quando incitada, pelos seres de outros patamares, para um diálogo. Tudo ocorre como se a assistência não se importasse em dar atenção ao ritual, participando dele de forma descompromissada. Entendemos a postura da assistência como uma tentativa de estabelecer uma relação "difusa" com as entidades e com os mortos. Assim, não se torna explícita a relação entre indivíduos *?ĩbĩĩsĩ* com entidades e mortos. Cria-se uma relação social entre a assistência anônima e os seres cosmológicos. As intervenções da assistência são pensadas como coletivas. Estes dados indicam o caráter eminentemente social do acontecimento, onde o que está em jogo não são indivíduos em relação, mas sim representações coletivas sobre a sociedade e o cosmos.

Um mesmo xamã não realiza o ritual durante dias consecutivos. A freqüência quase que diária do ritual pode ser explicada pelo fato de num grupo local existirem vários xamãs. A sociedade Pirahã possui muitos xamãs. O xamanismo não é privilégio de alguns poucos que detém um saber. Ao contrário,exceção é encontrar alguém do sexo masculino e em idade adulta, que não

exerça o xamanismo. Ser xamã é condição para o deslocamento no cosmos; viajar aos demais patamares e, assim, viabilizar a visita das entidades e dos mortos. As pessoas que conseguem desempenhar tal papel são designadas pelo termo *hĩãhõãĩ*. Estimamos, grosso modo, que 70% da população masculina adulta seja considerada *hĩãhõãĩ*. Presenciamos apenas três rituais desempenhados por xamãs mulheres. Entretanto, soubemos que não é uma prática regular. Diríamos mesmo que xamãs mulheres podem ser consideradas exceções. Registramos que em ambos os casos o ritual se desenvolve da mesma forma; a performance de um xamã masculino é idêntica a de um xamã do sexo feminino. As diferenças observadas referem-se ao período do dia em que o ritual do *hĩãhõãĩ* feminino é realizado - no meio da tarde - e ao fato que todas as entidades e mortos que comparecem ao ritual são do sexo feminino. Os xamãs masculinos, por sua vez, possibilitam entidades e mortos de ambos os sexos virem ao patamar Pirahã.

O reconhecimento de que uma pessoa poderá tornar-se xamã, isto é, desempenhar o ritual do xamanismo, manifesta-se com o início de uma série de contatos entre as entidades e o *ʔĩbĩĩsĩ*. A possibilidade de tornar-se xamã é anunciada ao *ʔĩbĩĩsĩ* por um sinal dos seres de outros patamares sob forma de uma visão ou de uma audição. Neste caso, não é necessário que se estabeleça um diálogo entre eles. A relação entre um *ʔĩbĩĩsĩ* particular e uma entidade ou um grupo de entidades ficará estabelecida na medida em que os encontros tornarem-se mais frequentes. As ocasiões propícias para os encontros são aquelas em que o *ʔĩbĩĩsĩ* sai sozinho para pescar ou coletar. Ao retornar à aldeia relatará aos outros o que lhe sucedeu, construindo, assim, o seu es-

paço como xamã. A relação entre uma entidade e um *ʔɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃* não é estabelecida de imediato; a visão ou audição de uma entidade não garante ao *ʔɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃* êxito como xamã. Este dependerá do resultado de um diálogo entre a entidade e o *ʔɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃*. Neste, a entidade descreve o que existe no seu patamar com a intenção de provocar a curiosidade do *ʔɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃* de forma que ele queira visitar o lugar e ver com seus próprios olhos o que lá existe.(3) A entidade sugere, então, que troquem de lugar.

Após este evento, o *ʔɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃* candidato a xamã poderá tornar-se um *hɪ̃ãhõãɪ̃* - alguém da categoria dos *ʔɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃* com poderes de deslocamento vertical no cosmos, entre os patamares. O contato estabelecido com as entidades, seja por meio da visão ou audição, seja através de diálogo, manter-se-á ao longo da vida do xamã. Assim, o xamã não atua somente em momentos extraordinários; sua atuação é cotidiana e contínua, já que pode encontrar-se com as entidades até quando da realização de atividades de subsistência (pesca, coleta). Estes encontros são narrados para uma pequena assistência quando do regresso à aldeia. O xamã reproduz os diálogos com as entidades que encontrou com a maior naturalidade. O *hɪ̃ãhõãɪ̃*, ao retornar de suas expedições pelo território Pirahã, narra sempre episódios que envolvem entidades e mortos.

Vejamos algumas destas narrativas:

---

(3) *ʔãhõĩtõĩ* narrou o episódio do seu encontro com a entidade *ʔɪ̃õhõĩ*. A entidade mostrou-lhe um caju de proporções gigantescas. Disse-lhe que onde habitava existiam muitos desses cajus. Perguntou-lhe se desejava conhecer o seu patamar e propôs-lhe um encontro.

farão presentes.

Observamos, assim, que a relação estabelecida entre o xamã e as entidades situa-se em dois planos da perspectiva de uma platéia/assistência. O primeiro plano é o do imaginário,onde o xamã permite que a assistência imagine que entidades e mortos encontrou por meio da enunciação de um discurso em que narra suas aventuras no cotidiano da vida Pirahã. O segundo plano é o da representação deste imaginário. Aqui, o xamã possibilita a concretização deste imaginário ao trazer para a realidade as entidades e os mortos, durante a sessão ritual. O primeiro plano depende exclusivamente da presença do xamã. É ele quem narra , quem profere o discurso sobre as entidades e os mortos. No segundo, ao contrário, o xamã não deve estar presente para que as entidades e os mortos possam, por si só, relacionar-se com a assistência. Na vida cotidiana é pela presença do xamã que os Pirahã entram em contato com o universo, enquanto que no momento ritual é pela sua ausência que torna-se possível estabelecer relação com as entidades e os mortos. Desta forma, observamos que o xamã desempenha papel fundamental na cosmologia, é a figura central que permite colocá-la em operação, tanto por sua presença quanto por sua ausência no patamar de referência.

Para que o xamã possa deslocar-se aos demais patamares durante a sessão ritual, deve obedecer a uma regra: não portar objetos como arco e flecha, terçado, espingarda, assim como não estar acompanhado de sua mulher. A justificativa para a existência desta regra é que as armas e a mulher podem assustar aos *ʔãbãĩsí* e aos mortos, impedindo que compareçam ao ritual. A condição da realização do ritual é que o xamã entre sozinho na

farão presentes.

Observamos, assim, que a relação estabelecida entre o xamã e as entidades situa-se em dois planos da perspectiva de uma platéia/assistência. O primeiro plano é o do imaginário,onde o xamã permite que a assistência imagine que entidades e mortos encontrou por meio da enunciação de um discurso em que narra suas aventuras no cotidiano da vida Pirahã. O segundo plano é o da representação deste imaginário. Aqui, o xamã possibilita a concretização deste imaginário ao trazer para a realidade as entidades e os mortos, durante a sessão ritual. O primeiro plano depende exclusivamente da presença do xamã. É ele quem narra , quem profere o discurso sobre as entidades e os mortos. No segundo, ao contrário, o xamã não deve estar presente para que as entidades e os mortos possam, por si só, relacionar-se com a assistência. Na vida cotidiana é pela presença do xamã que os Pirahã entram em contato com o universo, enquanto que no momento ritual é pela sua ausência que torna-se possível estabelecer relação com as entidades e os mortos. Desta forma, observamos que o xamã desempenha papel fundamental na cosmologia, é a figura central que permite colocá-la em operação, tanto por sua presença quanto por sua ausência no patamar de referência.

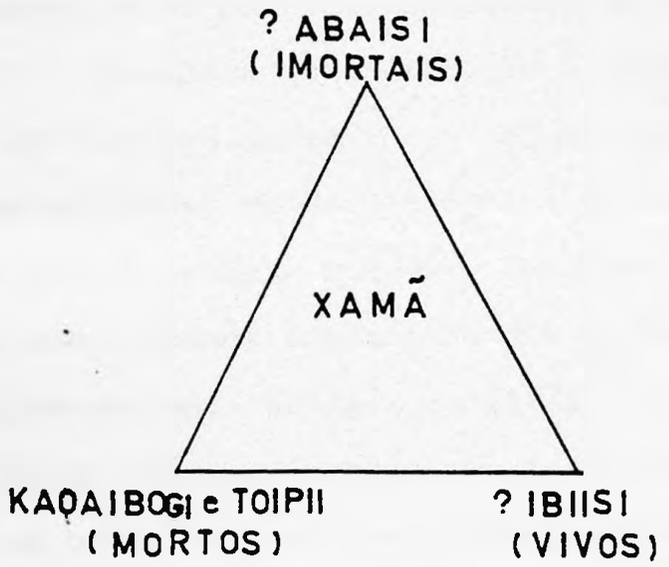
Para que o xamã possa deslocar-se aos demais patamares durante a sessão ritual, deve obedecer a uma regra: não portar objetos como arco e flecha, terçado, espingarda, assim como não estar acompanhado de sua mulher. A justificativa para a existência desta regra é que as armas e a mulher podem assustar aos *ʔãbãĩsaĩ* e aos mortos, impedindo que compareçam ao ritual. A condição da realização do ritual é que o xamã entre sozinho na

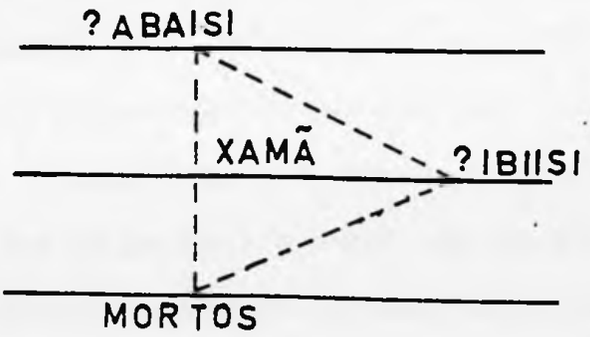
mata portando somente a roupa do corpo e adorno corporal de alguma entidade.

Tais exigências parecem querer indicar que o xamã é percebido como um ser não-social. Senão vejamos: os Pirahã consideram a guerra e a aliança acontecimentos eminentemente sociais. Assim, portar armas e a esposa querem simbolizar um alto grau de identificação à sociedade. Parece-nos que a figura do xamã não deve ser associada à sociedade. O xamã é um ser único por conseguir locomover-se no espaço cosmológico Pirahã. Neste sentido ele está situado fora da sociedade. Essa é a condição que lhe permite desempenhar a função de ponto de ligação da sociedade com os outros domínios do cosmos e com os seres que o habitam.

Na sociedade, o xamã desempenha um importante papel no complexo onomástico. Possibilita, por um lado, o surgimento de novos nomes provenientes dos encontros com as entidades; recupera, também, o patrimônio onomástico da sociedade, permitindo que os *kãõãĩbõgĩ* e os *tõĩpĩĩ* compareçam ao patamar Pirahã. O xamã é responsável pelo fornecimento, diríamos mesmo, pela oferta de nomes novos ou recuperados à sociedade. Responsável, também,pela transmissão destes nomes aos *?ĩbĩĩsĩ* Pirahã. Dessa perspectiva, exerce o papel de instrumento mediador da transmissão dos nomes. Possibilita, mesmo de forma virtual, que os nomes sejam alocados em indivíduos particulares, já que a concretização da nominação se dará através do cônjuge. Assim, o xamã exerce o poder de decisão e atribuição do nome que cada um poderá portar. É por seu intermédio que o nome pode chegar até a sociedade, cabendo a ele, exclusivamente, o direito de transmití-lo. O xamã

encontra-se, sempre, na situação de transmissor, visto que não pode utilizar-se dos nomes, surgidos por seu intermédio,para nominar a si mesmo, acumulando novos nomes. A nominação de um xamã depende de outro xamã. Exerce o papel de pivô das nominações na sociedade Pirahã. Sua função é a de fazer a ponte ligando os domínios da sobrenatureza e da sociedade. Vejamos na representação gráfica o lugar do xamã:





Percebe-se que o xamã articula a tríade *?ĩbĩĩsĩ*, *?ãbãĩsĩ* e mortos. Em outras palavras, é quem permite a conexão de tais domínios. Ocupa o espaço no interior do triângulo situando-se fora das três classificações. Estas são, portanto, as classifi-

cações antropomórficas possíveis no cosmos Pirahã. O *hɪ̃ãhõãɪ̃* encontra-se num espaço específico nessa concepção cosmológica. Está situado fora de um patamar na medida em que pode locomover-se para qualquer um dos patamares. Pode situar-se acima dos *ʔɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃* junto aos *ʔãbãĩsɪ̃* ou no patamar subterrâneo junto aos mortos e mesmo no patamar intermediário, junto aos *ʔɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃*. Assim, o xamã ocupa, diríamos, um não-lugar neste espaço cosmológico. Alguém que podendo estar em todos os patamares não está referenciado a nenhum. Em nossa interpretação o xamã funciona como um substituto, uma espécie de curinga. Alguém que toma o lugar dos mortos ou das entidades em seus próprios patamares a fim de que estes possam vir ao patamar Pirahã. Esta interpretação parte da concepção de que o cosmos é habitado por um determinado número de seres, sejam mortos, *ʔãbãĩsɪ̃* ou *ʔɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃*. O deslocamento de um ser para outro patamar, produz uma falta numérica a ser compensada por um outro processo de deslocamento. O xamã seria a peça que viria suprir a falta. O xamã "troca de lugar" com a entidade ou com o morto, que porventura compareça ao patamar Pirahã. É quem substitui a entidade ou o morto nos seus patamares. Os mortos e as entidades substituem, por sua vez, o *ʔɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃* que se deslocou (o xamã) do seu patamar de origem.

Em outras palavras: o xamã não exorta os mortos e/ou as entidades para comparecerem ao patamar dos Pirahã durante a sessão ritual. Cabe ao xamã ir ao patamar que deseja. Sua presença é suficiente para permitir às entidades e aos mortos virem ao patamar Pirahã. Neste caso, significa não mais do que um *ʔɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃* que se ausentou do seu patamar. As entidades vêm ocupar o lugar do *ʔɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃* ausente enquanto ele locupletará o lugar deixado

pela ausência dos mortos e/ou entidades dos seus respectivos patamares.

A ausência do xamã é temporária. Não é uma ausência definitiva, espaço aberto pela morte de um *ʔĩbĩĩsĩ*. É uma ausência de um *ʔĩbĩĩsĩ* que, sem morrer, transporta-se para outro patamar. Neste sentido, o xamanismo se assemelha a uma morte temporária. Espaço deixado vago e, momentaneamente, ocupado por um ser de outro patamar. A ausência do xamã é produtiva. Por seu intermédio os mortos e as entidades têm a oportunidade de se mostrar em "carne e osso", materializando, assim, a cosmologia.

A interpretação que confere ao xamã o papel de substituto está associada a uma concepção do cosmos que implica numa noção de totalidade, localidade por patamar. Os seres que habitam o cosmos fazem parte de um todo, localizados nos patamares. A ausência de um ser do seu lugar de origem produz uma falta no cosmos. A maneira de evitá-lo é a "troca de lugar" entre os seres no universo. Pela substituição o cosmos está sempre totalizado.

A relação do xamã com as entidades e/ou mortos não é de mero suporte. É explicitada como "troca de lugar". As entidades e os mortos, quando presentes ao patamar Pirahã, apresentam-se como eles próprios, não como incorporados no xamã. Assim , o ritual não é de possessão.

Quando da realização do ritual, o xamã permanece no patamar das entidades, dos *kãõãĩbõgĩ* e dos *tõĩpĩĩ*. Ao retornar ao patamar dos Pirahã fala de sua viagem e de suas experiências no mundo dos *ʔãbãĩsĩ* e dos mortos.

A visita do xamã aos *kãõãɪbõgɪ́* é definida como prazenteira. Há uma identificação entre *kãõãɪbõgɪ́* e *ʔɪ̃bɪ̃ɪ̃sɪ́*. O xamã no mundo dos *kãõãɪbõgɪ́* presencia, sempre, alguma festa ou participa de alguma refeição. A visita às entidades, isto é, a "troca de lugar" com os *ʔãbãɪsɪ́* é pautada pela curiosidade e pela reverência. A visita aos *tõɪpɪ̃ɪ́* é marcada por um atitude de medo e distância social. O xamã teme as agressões dos *tõɪpɪ̃ɪ́*.

A equivalência entre *kãõãɪbõgɪ́* e *ʔɪ̃bɪ̃ɪ̃sɪ́* é estabelecida a partir da maneira como agem no mundo. Um ideal de vida Pirahã é a eterna festa e a abundância de alimentos, que se atinge depois da morte, na figura do *kãõãɪbõgɪ́*. Os *tõɪpɪ̃ɪ́* e os *ʔɪ̃bɪ̃ɪ̃sɪ́*, por sua vez, identificam-se através da prática do canibalismo.Os *tõɪpɪ̃ɪ́* são movidos à guerra e ao canibalismo. A agressividade é vivida cotidianamente sendo percebida como uma maneira de estar no mundo. O instinto agressivo e beligerante dos *tõɪpɪ̃ɪ́* marcam uma oposição entre *tõɪpɪ̃ɪ́* e *ʔɪ̃bɪ̃ɪ̃sɪ́*. Já os *ʔãbãɪsɪ́* são vistos como seres exóticos, algo da mesma natureza que os *ʔɪ̃bɪ̃ɪ̃sɪ́* mas graduados diferentemente. Os *ʔãbãɪsɪ́* são aquilo que os vivos não são: corpos deformados. O xamã, ao visitar estes mundos, possibilita a percepção de distintas maneiras de ser: vivo, morto e imortal. Nos seus discursos, os xamãs transmitem ao grupo sua percepção das entidades, como se pode ver em alguns relatos resumidos, a seguir:

O xamã, *ʔãhõɪ̃tõɪ́* , no dia seguinte à sessão ritual,contou o que lhe aconteceu no mundo dos mortos. Ao chegar ao patamar subterrâneo foi conduzido a casa dos *tõɪpɪ̃ɪ́*. Sentaram-no no jirau. Era dia claro no patamar subterrâneo. *Põɪ́*, *tõɪpɪ̃ɪ́* estava muito bravo e não permitia aos *kãõãɪbõgɪ́* subir. Os que

tentavam, *Põĩ* flechava(6). Após passar pela casa de *Põĩ*, o xamã dirigiu-se a um acampamento dos *kãõãĩbõgĩ*. Deixou, então, o espaço da floresta e foi para o campo, onde estes vivem no mesmo patamar subterrâneo. Enquanto permanecia no acampamento, os *kãõãĩbõgĩ* encontravam-se no patamar Pirahã, atuando no ritual.

Tõĩ, outro xamã, ao regressar de um encontro com os *tõĩpĩĩ* contou o seguinte: em sua visita ao patamar subterrâneo, encontrou um grupo de *tõĩpĩĩ* que subiu ao patamar Pirahã. No encontro, sentiu muito medo por ver que todos os *tõĩpĩĩ* estavam pintados de preto, preparando-se para uma guerra. Falavam sobre matar inimigos e devorar os *kãõãĩbõgĩ* que encontrassem no caminho. Dois *tõĩpĩĩ* foram destacados para tomarem conta de *Tõĩ*, protegendo-o dos demais que estavam muito agressivos. Um *tõĩpĩĩ* aproximou-se e pegando a sua barriga, disse: "Você não tem gordura, eu queria comer gordura".

Kãõgĩãĩ disse-nos que esteve, também, no mundo dos *tõĩpĩĩ*. Segundo *Kãõgĩãĩ*, os *tõĩpĩĩ* que subiram ao patamar Pirahã tinham a intenção de matar e devorar os *kãõãĩbõgĩ* alí presentes.

É interessante observar que os xamãs, em muitas ocasiões, dirigem-se a territórios distantes, isto é, a territórios *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* de outro grupo local. Possibilitam, assim , que os *tõĩpĩĩ* de outro grupo, possam devorar os *kãõãĩbõgĩ* do grupo do xamã, dando continuidade à escatologia. Os *kãõãĩbõgĩ* de outros grupos, por sua vez, comparecem ao ritual para serem

---

(6) Nesta sessão ritual a maioria de entes que chegaram ao patamar Pirahã foram os *kãõãĩbõgĩ*.Apenas um *tõĩpĩĩ* e duas entidades compareceram.

devorados pelos *tõĩpĩĩ* do grupo do xamã. Há uma espécie de reciprocidade canibal entre os *tõĩpĩĩ* dos grupos Pirahã.

O xamã tem, assim, um duplo papel: sua "ausência" do patamar Pirahã dá vez à produção de um discurso ritual. Discurso que se realiza independentemente da consciência dele. O discurso que o xamã profere, em verdade, é o que fala de sua "ausência" e, portanto, de sua presença no mundo dos mortos e dos *?ãbãĩsĩ*. Sua atitude quando está nos demais patamares, é a de um observador. Há pouca interação entre ele e seus anfitriões. Tem a postura de um observador e não de alguém que pretende vivenciar experiências. Portanto: os *?ĩbĩĩsĩ* assistem às representações dos mortos e dos *?ãbãĩsĩ*, desempenhadas pelo xamã; o xamã assiste a atuação dos mortos e dos *?ãbãĩsĩ* nos seus respectivos patamares.

Em suma, o xamã não induz os mortos e as entidades a comparecerem ao patamar Pirahã. Seu deslocamento aos demais patamares permite a descida ou subida das entidades e mortos. Tornando-se ausente, o xamã porpicia uma presença. Ocupa a função de operador cosmológico colocando em relação os diferentes domínios do cosmos e os seres que o habitam.

O *hĩãhõãĩ* (xamã) é aquele que realiza o ritual, a sessão, a performance. Como já foi dito, a maioria dos homens na sociedade Pirahã desempenha este papel. Da perspectiva de um observador, há uma proliferação de xamãs. Nossa interpretação é que o número elevado de xamãs faz-se necessário para que o sistema sócio-cosmológico Pirahã possa entrar em operação. A sociedade Pirahã trabalha a partir de uma lógica que valoriza a acumulação de nomes. É desta forma que o indivíduo pode ter aces-

so a uma escatologia. O encontro, proporcionado pelos xamãs, com os *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* - representações das transformações de um indivíduo depois da morte - serve, em última instância, para recuperar ou descobrir nomes. Ele resgata os nomes que foram usados pelos vivos antes de sua morte ou descobrem novos nomes no encontro com as entidades, construindo e enriquecendo o patrimônio onomástico da sociedade.

A partir da concepção escatológica Pirahã entende-se o fato de tão elevado número de xamãs atuantes na sociedade. A escatologia define uma concepção de um "eterno transformar-se" até ser atingido o destino final: a aquisição da imagem do "jaguar imortal". Observamos no capítulo anterior que cada um dos nomes que o indivíduo porta, possibilita sua transformação em um *kãõãĩbõgĩ* e um *tõĩpĩĩ*. Estes transformar-se-ão, respectivamente, em mais dois e mais quatro. Um exemplo poderá ilustrar a proliferação dos nomes e consequentemente a necessidade de um número elevado de xamãs. Vejamos: supondo que um homem antes de morrer possua um estoque onomástico composto por 8 nomes de *ʔãbãĩsĩ*, acumulados durante toda a sua vida. Após sua morte estes 8 (oito) nomes proporcionarão o surgimento de 8 (oito) *kãõãĩbõgĩ* e 8 (oito) *tõĩpĩĩ*. Sabendo-se que cada um dos *kãõãĩbõgĩ* terá duas transformações e cada *tõĩpĩĩ* sofrerá 4 (quatro) transformações (todas as transformações possibilitam nomes novos), teremos um total de 32 nomes novos para os *tõĩpĩĩ* e um total de 16 nomes novos para os *kãõãĩbõgĩ*. Os oito *kãõãĩbõgĩ* e os oito *tõĩpĩĩ* que surgiram logo após a morte de um Pirahã possibilitarão a recuperação dos oito nomes que o Pirahã portava quando vivo. O total geral dos nomes gerados a partir de uma morte é de 56 (cinquen-

ta e seis). Em resumo, a morte deste *ʔĩbĩĩsĩ* colocou à disposição da sociedade um estoque onomástico composto por 56 nomes.

A quantidade de nomes surgidos com o desenrolar do destino post-mortem, levado a termo pelas sucessivas transformações dos *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ*, é de tal ordem que torna-se impossível para um único xamã ou mesmo para um número reduzido de xamãs acompanhar o processo escatológico de mais de um indivíduo. Um outro fator que contribui para aumentar o estoque de nomes que um xamã lida, são as entidades. Os *ʔãbãĩsĩ* estão sempre presentes a cada sessão ritual. Como vimos, o sistema onomástico entra em operação após a morte de um membro de sua sociedade. Os Pirahã sofrem até os dias de hoje as consequências de uma taxa de mortalidade elevada, responsável por manter a população estacionada desde 1922. (7) O alto índice de mortalidade incrementa o processo de aquisição e recuperação dos nomes. A nosso ver, esta alta taxa de mortalidade aliada à concepção de morte, vem contribuir para o aumento da prática xamanística; entende-se assim o porquê de a maioria dos homens adultos da sociedade desempenhar o papel de xamã.

Existe uma hierarquia entre os xamãs: há os bons e os "não-muito-bons xamãs". O critério usado para construir esta hierarquia não se apoia no fator idade ou mesmo número de entidades, *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* que porventura apareçam no patamar Pirahã, quando da "ausência" do xamã. Ser um bom xamã, significa possuir a capacidade de localizar novas entidades no cosmos e a-

(7) A primeira estimativa populacional (120 índios) foi feita por Curt Nimuendajú. (cf. Nimuendaju, 1925)

REPRESENTAÇÃO GRÁFICA DO ACÚMULO DE NOMES A PARTIR DE 8 NOMES DE ?ABAISI PROJETADO NAS TRANSFORMAÇÕES KAOAIBOGI E TOIPII

companhar o destinos dos *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* nas suas respectivas transformações. O fator sublinhado, no que se refere a um bom xamã, foi a capacidade de acompanhar o destino dos *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* de um morto particular, através do tempo. Um bom xamã deve saber perceber o ritual como um exercício contínuo, algo semelhante à passagem do tempo, das estações. Em certos períodos do ano sua prática é intensificada, como nos meses da estação seca. Na época das chuvas sua prática torna-se esporádica. O que está em jogo é a percepção do exercício da prática xamanística a partir da permanência, da continuidade.

Os xamãs mantém uma relação de identidade com os *?ãbãĩsĩ*, *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* presentes no ritual. Criam uma relação de "posse" (*tĩ ?ãbãĩsĩ*-meu *?ãbãĩsĩ*; *tĩ kãõãĩbõgĩ*-meu *kãõãĩbõgĩ*; *tĩ tõĩpĩĩ*-meu *tõĩpĩĩ*) com os seres cosmológicos que efetuam com ele a "troca de lugar". No entanto, os xamãs não são identificados a determinadas entidades, *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* de maneira absoluta, até o fim de sua vida. Identificam-se a estas criaturas por um certo período de tempo. Tomemos, por exemplo, algumas listas de entidades, *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* a que certos xamãs estão associados. Vejamos:

1 - <u>xamã *?ãhõãpãtĩ*</u>

?ãpĩsĩtãõgĩ (A)

tõĩõĩ (K)

?ãbãgĩ (K)

tãõãõhõĩ (T)

sãõhĩõgĩ (T)

bõgãhĩ?ãĩ (A)

2 - xamã Kãpãsĩ

tõgãsahãĩ (T)

hĩõhõã (K)

hĩãõãtĩ (T)

?ãpĩsĩtããpãtĩ (K)

pĩãhõpĩkãbĩ (A)

?ãhõãĩõhõẽ (K)

3 - xamã ?ãhõãõgĩ

?ĩõĩ (K)

bõbõõĩãĩhĩ (A)

bĩõpãĩhĩãĩ (T)

?ĩsãõgĩ (T)

?ĩbõgãhõã (K)

?õhõõãõgĩ (T)

tãõhõãgĩ (K)

kõsãĩ (A)

?ĩõgĩ (K)

kãõhõĩ (A)

4 - xamã ?ãhõãbĩ

pĩgããgĩ (T)

?ãpĩbãĩ (K)

pĩĩbĩtãĩ (T)

sĩhõĩsãĩ (T)

?ĩõpãĩĩsĩhõĩsãĩ (K)

?ĩsããbĩ (K)

tãõpõĩ (T)

?ĩãõsãbĩsĩ (A)

(K) = kãõãĩbõgĩ

(T) = tõĩpĩĩ

(A) = ?ãbãĩsĩ

ʔãpĩsãgãĩ (A)

5 - xamã *tõĩ*

ʔĩãpĩsĩẽtãĩ (K)

ʔĩsõẽgãĩtãhõã (A)

ʔĩtãõsõĩ (T)

põsõgĩãĩ (A)

ʔãpĩbãĩ (T)

ʔĩgãgãĩ (A)

hĩãbĩ (K)

ʔĩãpĩsũgĩ (K)

tĩgãĩtõhõã (A)

tãhõãsãhãĩ (A)

tãõgĩ (K)

pĩsõĩ (T)

hĩãõĩãbĩ (T)

Poderíamos, estender esta listagem por algumas páginas, porém achamos suficiente estes cinco xamãs tomados como exemplo. Os nomes de entidades, *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* são associados aos xamãs temporariamente. As transformações dos *kãõãĩbõgĩ* e dos *tõĩpĩĩ*, acompanhadas pelo xamã, são desenvolvimentos do processo escatológico. O estoque de nomes associado ao xamã deve ser percebido de uma perspectiva sincrônica. Um processo xamanístico que teve seu início alguns anos atrás e perdurará, ainda, por muitos anos. Para interpretarmos as transformações dos *kãõãõbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* ao longo do tempo, precisaríamos reconstituir listas passadas, bem como acompanhar listas futuras. Os seres cosmológicos, que correspondem ao estoque de nomes associado a cada xa-

mã, se fazem presentes em sessões rituais em que o mesmo encontra-se ausente. Porém, podem comparecer outros seres além dos que compõem a lista do xamã. O estoque de nomes está sempre em aberto. Alguns nomes quando completam seu ciclo, isto é, quando os seres *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* levam sua transformação a termo, deixam de fazer parte do estoque de nomes. Novos nomes podem surgir, nomes de seres que iniciaram sua transformação.

Há um eterno desenrolar desse estoque, no tempo. A vida do xamã se resume a uma constituição e re-constituição desse estoque através da diacronia ritual. Assim, o xamã pode ser percebido como uma figura da temporalidade, da história Pirahã. O estoque de nomes a que está associado é resultado de um corte sincrônico percebido como produto de uma diacronia. O xamã é um ser histórico. Ser do passado, do presente e do futuro.

Vimos como os nomes chegam à sociedade e em que suporte vêm ancorados. Descreveremos, agora, a forma como são efetivamente transmitidos pelo xamã a um indivíduo.

O xamã e o ritual que desempenha estão estreitamente vinculados ao processo denominação. Possibilitam a chegada dos nomes à sociedade e sua determinação a indivíduos particulares . Este processo realiza-se da seguinte maneira: no dia seguinte à sessão ritual, ele passa a nominar as pessoas que formaram a assistência com os nomes das entidades, dos *kãõãĩbõgĩ* e dos *tõĩpĩĩ* que estiveram presentes àquela sessão. O indivíduo aceita a nova referência nominal atribuída pelo xamã e, à primeira vista, tudo indica que a colocará em uso. O xamã procura assegurar a imposição da nova classificação nominal dirigindo-se ao indivíduo pelo novo nome. NO entanto, logo se perceberá que este fi-

cará circunscrito à relação com o xamã.

Se algum outro membro da sociedade evocar a nova referência nominal, o indivíduo não responderá. Portanto, o novo nome recebido só tem operacionalidade na relação indivíduo/xamã. Esta seria, então, uma primeira etapa da nominação que consiste na imputação de nomes virtuais. Este processo de nominação realiza-se de maneira contínua. Assim, as pessoas nominadas acumulam nomes potenciais dados pelo xamã após cada sessão ritual. A fixação dos nomes se dá em uma segunda etapa do processo de nominação em que o cônjuge entra em cena responsável pela fixação de um nome particular. Neste sentido pode-se dizer que enquanto o xamã é condição de possibilidade para se obter nomes, o cônjuge é o meio para sua fixação. Deve-se assinalar que o xamã é também nominador. Sua função é fornecer nomes aos indivíduos; nomes possíveis. Os xamãs de um grupo local têm a responsabilidade de abastecer de nomes o estoque onomástico de um indivíduo. Contudo, somente o nomimado pelo xamã considera o nome que lhe foi atribuído; os demais membros da sociedade não atentam para este tipo de nominação. Com o nome designado pelo cônjuge ocorre o inverso. O nome afirmado por um cônjuge é, de imediato, reconhecido pela sociedade passando a operar como a designação pela qual o indivíduo responderá. O xamã é um ser único, singular; encontra-se fora das classificações sociais, na medida em que se situa fora da sociedade. Percebe-se daí a possibilidade de duas equações, quais sejam: xamã/indivíduo; cônjuge/ sociedade. A aliança á uma prática eminentemente social; o cônjuge , sendo seu produto direto, a representa. O cônjuge possibilita que o nome saia do domínio individual - da relação xamã/indiví -

duo - e passe para o domínio da sociedade.

Em suma, o xamanismo é uma fonte permanente de nomes; esse é o seu papel e sua importância no complexo onomástico Pirahã.

4.2. - A Performance e a Sessão

Nesta parte do trabalho, trataremos de analisar o desempenho do xamã e sua atuação na sessão ritual.

O ritual xamanístico não supõe uma fase prévia, preparatória. Acontece, apenas. O xamã recolhe-se à mata por alguns instantes; é o indício de que se inicia seu deslocamento para outros patamares do cosmos. Este ato marca o início do ritual.

O processo pelo qual se viabiliza a presença dos *ʔãbãĩsĩ́*, *kãõãĩbõ̃gĩ́* e *tõĩpĩ̀ĩ́* neste patamar assim como a do xamã nos demais patamares, pode ser designado como "troca de lugar".

Poderíamos descrever o ritual Pirahã como um "espetáculo", uma representação em que o dono da cena é o xamã; é o principal intéprete de um texto que é a própria cosmologia Pirahã. Sua performance é um código, uma linguagem a ser desvendada pela assistência. Cria sua performance conjugando expressão corporal e fala (discurso). Desta forma, o xamã dá concretude e ação às entidades e mortos que se apresentam tornando possível à assistência identificá-los. Assim, o defeito físico característico dos *ʔãbãĩsĩ́* é valorizado como recurso performático. O cântico melancólico que a ele está associado facilita seu reconhecimento. No xamanismo não é suficiente que se enuncie o nome do ser que se apresenta; deve-se representá-lo. É necessário sublinhar que, na concepção Pirahã, quem se encontra em cena não é o xamã, mas outro ser - seja uma entidade ou um morto - que lhe ocupou o lugar.

O que identifica a presença de um *kãõãĩbõ̃gĩ́* são seus gestos comedidos, seu lento caminhar, sua voz sussurrada. Já os *tõĩpĩ̀ĩ́* demonstram um comportamento agressivo, ameaçador; sua men-

sagem é transmitida por meio de gritos. A presença dos *ʔãbãĩsĩ* nas sessões rituais não provocam temor na assistência. Com excessão de algumas entidades como *ʔàpãpãĩõĩpĩ* e *ʔĩgãgãĩ*, a relação assistência/entidades se desenvolve sem tensão. (8)

As entidades chegam bem próximo dos *ʔĩbĩĩsĩ* que, sentados ou de pé assistem ao ritual. Um clima de simpatia envolve o encontro. Há, por parte dos *ʔĩbĩĩsĩ*, uma certa condescendência para com os *ʔãbãĩsĩ* e seus corpos imperfeitos. As "correrias" que alguns *ʔãbãĩsĩ*, como *ʔĩgãgãĩ* e *ʔàpãpãĩõĩpĩ*, provocam não são reações de medo; foge-se como numa brincadeira.

Os *kãõãĩbõgĩ*, calmos e serenos, também não causam temor à assistência. Os Pirahã os interpelam, participando ativamente na constituição de seu discurso. Somente os cachorros latem assustados, na sua presença. Os Pirahã estimulam o medo dos animais. Na vida cotidiana é comum ver os Pirahã afugentarem os cachorros, dirigindo-se a eles com voz sussurrada dizendo "*kãõãĩbõgĩ ... kãõãĩbõgĩ*". Os *tõĩpĩĩ* chegam à aldeia abruptamente, aos gritos. Seus movimentos são agressivos. Muitas vezes dirigem-se a algum Pirahã com o arco retesado, batendo a corda na madeira, expressando hostilidade. Durante uma sessão ritual presenciamos a seguinte cena: um *tõĩpĩĩ* com seu arco saltou da mata em direção à aldeia dirigindo-se a uma fogueira, em torno da qual alguns índios dormiam sobre suas esteiras, na praia. De súbito, pôs-se a golpear a fogueira, até apagá-la. Os Pirahã assustados levanta-

---

(8) *ʔàpãpãĩõĩpĩ* tem o costume de correr atrás das mulheres e crianças com a intenção de arrancar-lhes o couro cabeludo. *ʔĩgãgãĩ* chega à aldeia chutando tudo o que encontra pelo caminho.

ram-se e apavorados, fugiram do local. Os *tõĩpĩĩ* são muito temidos na sessão ritual. Muitas vezes os *ʔĩbĩĩsĩ* pedem que ele fique afastado da aldeia para não os assustarem.

Na sua performance o xamã utiliza se de efeitos de sonoplastia específicos (palmas, batidas de pé) para que a assistência possa acompanhar o que ocorre durante a sessão ritual. A assistência pode identificar através do gestual, da postura da fala, aquele que está presente assim como o que acontece no ritual. Desta forma, o xamã vai construindo, com sua performance, os personagens do ritual: os *ʔãbãĩsĩ*, os *kãõãĩbõgĩ* e os *tõĩpĩĩ*.

Durante todo o ritual, o xamã não faz senão andar da mata para aldeia e da aldeia para a mata. A cada movimento de entrada e saída de cena corresponde à presença e à partida de alguem. Cada assobio na mata indica a partida de uma entidade e a chegada de outra. Cada ida até a mata significa a mudança de personagens, ou mesmo de indivíduos. (9)

Gostaríamos de tecer algumas considerações sobre a forma sociológica do ritual.

A constituição espacial do ritual fica estabelecida a partir da dramatização e da performance realizadas. A configuração espacial destaca dois planos: a mata e a praia. Da mata provêm os seres sobrenaturais: os *ʔãbãõsĩ* e os mortos. Na praia permanecem os *ʔĩbĩĩsĩ*, a assistência. A praia é percebida como um local eminentemente social; lugar de habitação, das relações sociais, da sociabilidade. A mata, é um local pouco familiar, e

---

(9) Designamos personagens os *ʔãbãĩsĩ*, os *kãõãĩbõgĩ* e os *tõĩpĩĩ* e por indivíduos os personagens nomimados.

impenetrável. Os Pirahã não têm o hábito de caçar. Preferem levar a vida na beira dos grandes rios da região. A floresta é um lugar perigoso, onde habitam seres monstruosos que temem: é local de habitação de grupos inimigos. Na concepção espacial do ritual a floresta é associada ao mundo sobrenatural. Neste sentido, parece-nos que no ritual tentam aproximar o mundo natural ao sobrenatural. Assim, observa-se que no ritual delimita-se o espaço das entidades e dos mortos - a mata - e o dos *ʔĩbĩĩsĩ* - a praia. O xamã situa-se entre os dois mundos. O seu papel no ritual é fazer a relação entre os dois mundos. Sua movimentação permite explicitar o seu lugar simbólico no cosmos: o espaço intermediário, o "entre".

A assistência tem uma participação importante no ritual. É na relação de estímulo (dado pelo xamã através da representação dos seres) e resposta (da assistência) que o ritual se constitui. A performance ritual possibilita que cada ser *ʔĩbĩĩsĩ*, *ʔãbãĩsĩ*, *kãõãĩbõgĩ*, *tõĩpĩĩ* construa sua identidade e afirme o seu lugar no sistema cosmológico.

A sessão é construída por meio de falas particulares, seja dos *ʔãbãĩsĩ*, dos *kãõãĩbõgĩ* ou dos *tõĩpĩĩ*, seja dos membros da assistência. A ordenação destas falas particulares vai se constituir no que designamos por "discurso ritual". Conteúdo da sessão que encerra sua mensagem, o "discurso ritual" expressa o que acontece na sessão ritual. O "discurso ritual" tem uma forma estrutural.

O discurso das entidades, dos *kãõãĩbõgĩ* e dos *tõĩpĩĩ* se realiza na primeira pessoa. Descreve uma ação. A fala da assistência realiza-se de maneira inversa. O sujeito não está conti-

do na frase. As sentenças proferidas por todos os participantes do ritual são afirmativas (na maioria das vezes), negativas e, mais raramente, interrogativas. A linguagem assobiada é largamente utilizada. O assobio marca a passagem de um personagem para outro.

A narrativa não se constrói apenas pela oralidade. A performance é de importância fundamental para o desvendamento da mensagem. Os gestos, a postura da fala, a ação desempenhada pelo xamã, permitem um entendimento da mensagem que se intenta transmitir. A narrativa é construída pela soma: discurso mais performance.

A estrutura discursiva é linear, desdobrando-se a partir de acontecimentos compreensíveis somente ao final do "discurso". O discurso estrutura-se a partir de um argumento básico, localizado no tempo e no espaço. O argumento aparece, insistentemente, no desenrolar do ritual por meio de acontecimen - tos. Sua mensagem é captada através da repetição em vários momentos do discurso. Em um registro a escuta/leitura do ritual evidencia um acontecimento narrado pelas entidades, *kãõãĩbõgí* ou *tõĩpíí*. O discurso parece ser, assim, da ordem do acontecimen - to. Em outro registro o discurso é percebido a partir das formas elípticas; daquilo que o discurso não explicita, que parece ser seu objetivo último, sua estrutura. Este registro informa sobre a concepção cosmológica. Num registro o discurso realiza um acontecimento e é percebido como tal. Noutro, o discurso realiza-se por meio de elipses, revelando sua estrutura.

O ritual Pirahã trabalha, assim, inversamente aos mitos. Enquanto estes geram estruturas a partir de acontecimentos,

aqueles geram acontecimentos a partir de estruturas. Cada sentença ritual dá conta da estrutura, isto é, fala de algo estrutural do sistema sócio-cosmológico. As sentenças rituais, ordenadas no discurso, produzem um acontecimento. A mensagem mesma do evento. O acontecimento só pode ser apreendido a partir da escuta/leitura global do discurso. O acontecimento é o argumento narrado no momento específico do ritual onde comparecem seres cosmológicos particulares. A estrutura do ritual pode ser apreendida somente por meio das sentenças rituais.

Pensamos que pelo fato de os Pirahã não possuírem um acervo mitológico, o discurso ritual passa a ocupar um lugar predominante no sistema social. A mitológica de uma sociedade expressa-se através de uma atitude estética no esforço de interpretar o mundo. (cf. Levi Strauss, 1975; 1981).

A mitológica manifesta uma estrutura ao mesmo tempo que a realiza. Neste sentido, como poderia existir uma sociedade sem discurso mitológico? Como a sociedade expressaria sua estrutura?

Na sociedade Pirahã nota-se a ausência de discurso mitológico. Pensamos que o ritual foi a via privilegiada para a realização de uma declaração estética sobre o cosmos. O ritual, em última instância, cumpre a função do mito: sugerir à sociedade sua estrutura. O ritual põe em evidência temas cruciais da sociedade Pirahã: o canibalismo, a morte, os nomes e o cosmos.

Uma leitura diacrônica do ritual nos faz perceber somente os acontecimentos. É na sincronia, nas sentenças rituais, que podemos alcançar sua mensagem estrutural. Vejamos alguns "discursos rituais":

RITUAL I

ʔãhõĩtõĩ saiu em direção à mata. Nela penetrou até não mais ser visto. Escuta-se ruídos de pés batendo no chão e assobios.

(1) *ʔĩãpĩsũ* (esposa do xamã *ʔãhõĩtõĩ*) diz:

- *Põĩ* chegou!

(2) Correndo em direção à sua casa diz:

- Estou com medo, quando *tõĩpĩĩ* chegar eu volto com o gravador.

(Era *ʔĩãpĩsũ* quem gravava o ritual).

(3) *Põĩ*, aproximando-se da aldeia, em um tom agressivo diz:

- Comi, hoje, um *kãõãĩbõgĩ* criança moqueado. Cozinhei a cabeça e o fígado. O fígado estava muito bom. Eu gosto muito de comer fígado.

(4) *Põĩ*, visivelmente excitado pelo que narrava, continua:

- Os *kãõãĩbõgĩ* estão em festa no campo. Festa grande.

(5) *Põĩ* faz uma pausa. Dá uma volta pela aldeia pisando forte o solo. Com respiração ofegante posta-se em frente a uma casa e fala:

- Eu vim de longe!

(6) *Põĩ*, neste instante começa a assobiar. Imita *kãõãĩbõgĩ* com a intenção que se aproximem para flechá-los. Simula ver um *kãõãĩbõgĩ*. Brande o arco. Estira o cordão deixando-o bater contra a madeira. Corre na direção do suposto *kãõãĩbõgĩ*. Oculta-se na mata por instantes procurando os *kãõãĩbõgĩ* atingidos por sua flecha. Retorna ofegante. *Põĩ* grita:

- Lá, longe, eu comi uma criança!

(7) Ofegante, anda em direção à mata. Silêncio absoluto. Irrompe um assobio, anunciando a chegada de um outro ente.

(8) Surge um *kãõãĩbõgĩ*. Anda, timidamente, em direção à assistência. Aos sussuros, diz:

- Eu não venho mais aqui. *Põĩ* está muito brabo!

(9) O *kãõãĩbõgĩ* não chegou a se identificar. Ao acabar de proferir a última palavra, sai em disparada para a mata,demonstrando medo de *Põĩ*. Da mata, não se escuta outro ruído senão as passadas rápidas do *kãõãĩbõgĩ* que fugira.

(10) De repente ouve-se uma música. Surge o *ʔãbãĩsĩ bãĩgĩpõhĩãĩ*. Dirige-se a um espaço entre as casas e fala:

- Eu falei para todos os *kãõãĩbõgĩ* lá de baixo virem olhar aqui em cima.

(11) *bãĩgĩpõhĩãĩ* volta à mata em silêncio e desaparece.

(12) Em poucos instantes surge um *kãõãĩbõgĩ*. Aproxima-se, lentamente, da aldeia. De súbito dá as costas e corre de volta à mata.

(13) *Kõhõĩbĩĩhĩ*, membro da assistência, interpreta o ocorrido:

- Era um *kãõãĩbõgĩ*. Quando estava chegando perto sentiu cheiro perfumado e foi embora com medo.

(14) *ʔĩãpĩsõ*, participante da assistência, completa a sentença de *kõhõĩbĩĩhĩ*:

- *Kãõãĩbõgĩ* ficou com medo. Já foi embora!

(15) Escuta-se os assobios e os sussurros do *kãõãĩbõgĩ* que permanece dentro da mata.

(16) *bãĩgĩpõhĩãĩ* (10), integrante da assistência, grita olhando para a mata:

---

(10) Este indivíduo porta o nome da entidade *Bãĩgĩpõhĩãĩ* que se fez presente nesta sessão ritual.

- *ʔãhõãbĩ*! (nome de um *ʔãbãĩsĩ*), *ʔãhõãbĩ*! Vai buscar *kãõãĩbõgĩ ʔĩõgĩ, kãgĩõgĩõ*.(11)

(17) Gargalhadas ecoam na mata. São do *kãõãĩbõgĩ* que está brincando na mata. O som de uma canção fica cada vez mais forte. O *kãõãĩbõgĩ* sai da mata cantando. Aproxima-se da assistência e diz:

- Meu nome é *ʔĩãĩ*. Cheguei de longe!

(18) *ʔĩãĩ* dá meia volta retornando para a mata. Ficou um tempo parado. Escutávamos, apenas, sua voz que entoava uma canção.

(19) Silêncio na mata. Um assobio anuncia um ente. Um *kãõãĩbõgĩ* entra na aldeia. Aos sussurros diz seu nome:

- *Kõĩõhõã, Kõĩõhõã*...

Afasta-se em silêncio. Perde-se na mata.

(20) Um assobio quebra o silêncio. Surge um *kãõãĩbõgĩ* na aldeia. Sussurrando diz o seu nome:

- *Hĩãgĩĩ, Hĩãgĩĩ*...

Dá as costas à assistência e entra na mata.

(21) Silêncio na mata. De repente, escuta-se um assobio. Um *kãõãĩbõgĩ* caminha em direção à assistência. Pára. De longe diz o seu nome:

- *Tõĩãõhõãĩõ*.

Do local onde está, dá meia volta e desaparece na mata.

(22) Batidas de pés ao solo indicam a presença de algum ente. Ouve-se uma canção. O *kãõãĩbõgĩ Pãõĩ* caminha em direção à al-

---

(11) Últimas duas mortes que o grupo sofreu; *Kãgĩõgĩõ* morreu em 1985 e *ʔĩõgĩ* morreu em 1986.

deia. No caminho, pára e começa a gritar:

- Tocandira me mordeu. Mordeu o meu dedão do pé. Foi bem alí, no mato. Ai! ai! Dói muito.

Volta-se em disparada, entrando na mata.

(23) Silêncio absoluto. Da mata sai um *kãõãĩbõgĩ* rodopiando pela aldeia. Entra novamente na mata sem dizer uma palavra.

(24) *ʔãbãgĩ* da assistência, diz:

- *Hĩãgĩĩ* voltou... já foi embora...

(25) Pisadas fortes no solo anunciam a chegada de um ente. Ouve-se gritos e a seguinte frase:

- Só eu fico aqui. *Kãõãĩbõgĩ* vão embora! Só *tõĩpĩĩ* fica.

Ruídos de pés batendo ao solo simulam uma correria dos *kãõãĩbõgĩ*. Da assistência *ʔiapisu* diz:

- Vou sair daqui de perto. *Põĩ* chegou de novo.

(26) Silêncio na mata. Ouve-se assobios. Aproxima-se da aldeia um *kãõãĩbõgĩ* de nome *Pĩãhõpĩkãbĩ*. Caminha em direção ao rio. Circula na aldeia parando no mesmo ponto em que iniciou o percurso. Aos sussurros, diz:

- Cheguei de longe. Cheguei de longe. Estou cansado! Encontrei *ʔãbãĩsĩ Kõhõĩbĩĩhĩ* indo longe no campo. Foi longe no campo. Estou cansado. *Kõhõĩbĩĩhĩ* vai demorar para chegar. Foi no campo pegar laranja para fazer bebida.

Anda em linha reta para a mata e desaparece.

(27) Ouve-se assobios provenientes da mata. O *kãõãĩbõgĩ Hõãõĩgĩãĩ* está cantando. Anda pela areia da praia no sentido do rio. Permanece por alguns instantes cantando uma canção. Anda cantando e desaparece na mata.

(28) Um assobio longo e um breve anunciam um *kãõãĩbõgĩ*. Anda em

em direção a assistência. Pára e diz:

- Meu nome é *Hĩõĩĩõĩ*. Eu vim lá do Maici.

Afasta-se lentamente.

(29) Escuta-se assobios. Um *kãõãĩbõgĩ*. Não se aproxima da assistência. Permanece a uma distância suficiente para que possa ser visto.

Do local onde está diz:

- Meu nome é *Tõãpõĩ*. Eu cheguei. Agora, eu cheguei.

Afasta-se e desaparece na mata.

(30) Escuta-se uma canção proveniente da mata. O *kãõãĩbõgĩ* de nome *Hĩãbĩ* aproxima-se. Fica um longo período de tempo parado entre membros da assistência. Canta e assobia. Anda, lentamente, em direção à mata. Desaparece. De súbito, um *kãõãĩbõgĩ* sai da mata e diz:

(31) - Meu nome é *Tĩĩgĩ*. Eu agora cheguei. *Tõĩõĩ* também quer vir.

Volta correndo para a mata. Ouve-se um assobio. Um *kãõãĩbõgĩ* caminha em direção à assistência. Diz:

(32) - Eu cheguei! Eu vim de longe. Estava em festa, no campo.

Alguém da platéia diz:

- É *Tõĩõĩ*. É *Tõĩõĩ* !

O *kãõãĩbõgĩ* anda para a mata.

(33) Um assobio irrompe no ar. A assistência aguarda em silêncio o próximo *kãõãĩbõgĩ* que virá. Sai da mata um *kãõãĩbõgĩ* entoando uma canção. Caminha até a beira do rio. Pára e diz:

- Meu nome é *?ãĩbĩgãĩ*. Estou morando na boca do Maici. Lá tem muito *kãõãĩbõgĩ*. Parece até *?ĩbĩĩsĩ*. *Tĩãpãõbĩ* também vem. Qual *kãõãĩbõgĩ* veio aqui?

(34) *ʔɪ̃ãpɪ̃sõ*, da assistência, responde:

- *Tõɪ̃õɪ̃. Tõɪ̃õɪ̃.*

ʔãɪ̃bɪ̃gãɪ̃ vai embora. Ouve-se uma canção que provém da mata. O som diminui lentamente até que se instaura o silêncio.

(35) Um *kãõãɪ̃bõgɪ̃* caminha em direção a um abrigo Pirahã. Pára e diz:

- *Pɪ̃gããgɪ̃* vem aqui. Ele quer ver *ʔɪ̃bɪ̃ɪ̃sɪ̃*.

(36) *ʔɪ̃ãpãõ*, da assistência, pergunta ao *kãõãɪ̃bõgɪ̃*:

- Diz o seu nome, qual é o seu nome?

(37) O *kãõãɪ̃bõgɪ̃* responde:

- Meu nome é *Hɪ̃ãsõɪ̃*.

Dá as costas. Vai embora.

(38) Escuta-se um assobio. Um *kãõãɪ̃bõgɪ̃* chega à aldeia. Aproxima-se em silêncio. Dá meia volta e vai embora.

(39) Alguém da assistência diz:

- É *Pɪ̃gããgɪ̃*, é *Pɪ̃gããgɪ̃*. Veio, agora.

(40) Um *ʔãbãɪ̃sɪ̃* sai da mata. Anda arrastando uma perna. Pára próximo a uma das casas e entoa uma canção. Diz:

- Já cheguei. Quem me chamou? Já cheguei!

Continua cantando durante um bom tempo. Dá as costas e vai embora.

(41) *bãɪ̃gɪ̃põhɪ̃ãɪ̃*, da assistência diz:

-*ʔãhõ̃ãbɪ̃* foi embora.

(42) *ʔãhõɪ̃ɪ̃tõɪ̃*, o xamã, sai da mata em silêncio. Cruza alguns abrigos Pirahã chegando a sua esteira estendida na praia. Deita-se e põe-se a falar:

- *ʔãhõ̃ãbɪ̃*, *ʔãbãɪ̃sɪ̃*, foi lá em baixo me chamar para eu subir para cá.

Quando estava lá, um outro *kãõãĩbõgĩ* queria subir. Seu nome é *Hĩãpã*. Ele queria subir. Mas *ʔãhõãbĩ* disse para ele:

- *ʔãhõĩtõĩ* já vai subir.

(43) *ʔãhõĩtõĩ* e toda a aldeia adormecem.

RITUAL II

ʔãhõĩtõĩ, de pé, na beira do rio. De súbito, cruza a aldeia no sentido da mata. Escuta-se gritos. Um *tõĩpĩĩ* está chegando.

(44) *ʔĩsãĩtãõgĩ tõĩpĩĩ* grita da mata:

- Ha! Ha! Ha! Ha!

Dá uma volta pela aldeia gritando esta expressão. Corre em direção à mata batendo com força os pés ao solo.

(45) Cessam os gritos. Outro ente anda lenta e decididamente em direção a assistência.

Os membros da assistência, apreensivos, continuam sentados. Afastam-se alguns centímetros para trás na medida em que o *tõĩpĩĩ* avança.

O *tõĩpĩĩ* pára e diz:

- Meu nome é *Kõbãĩ*. Eu estou muito brabo! Eu estou muito brabo!

Não quero ver outro *tõĩpĩĩ* morando no meu lugar. Vão para baixo do Marmelos! Não fiquem por aqui! Eu vou brigar. Eu quero brigar!

Pega um arco e flecha que estavam apoiados sobre um jirau na praia. Estende o arco e simula disparos, como a expulsar os *tõĩpĩĩ* do seu território.

Enquanto dispara as flechas grita:

- Eu não estou com medo. Eu não tenho medo! Eu sou corajoso! Eu sei brigar! Tenho arco grande e muitas flechas. Eu não tenho medo!

Em seguida *Kõbãĩ* dirige-se à mata onde desaparece.

(46) Ouve-se gritos provenientes da mata. Adentra um *tõĩpĩĩ*. É filho de *Kõbãĩ*. Seu nome é *ʔĩõããhõãhõã*. Pára próximo à as-

sistência e diz:

- Um outro *tõĩpĩĩ* foi subindo o Marmelos para roubar minhas flechas. Ele vai morrer. Vocês vão pagar! Vou matar muitos daqui. Eu quero brigar!

- *Kãĩsĩãhĩãĩ tõĩpĩĩ* me roubou as flechas. Ele vai morrer. Eu vou matá-lo. Cuidado com os raios! Não ande longe! Eu vou matar todos vocês!

Anda pela aldeia gritando:

- Ha! Ha!

Lentamente afasta-se em direção à mata: silêncio.

(47) Ruídos de pés batendo ao solo invadem a aldeia. Indicam a presença de um *tõĩpĩĩ* que caminha em direção à aldeia. Aproxima-se da assistência e diz:

- Eu vim de longe! Eu vim atrás de uma mulher que estava lá em cima, no Marmelos. Eu quero a mulher que pegava fruta da Tucumã lá em cima do Marmelos.

A mulher era *bãĩgĩpõhĩãĩ*. Há um dia chegara de uma expedição de coleta - de coquinhos da palmeira tucumã para a feitura de anéis - realizada na região de cima, do Marmelos.

(48) *bãĩgĩpõhĩãĩ*, da assistência, pergunta ao *tõĩpĩĩ*:

- Qual o seu nome?

O *tõĩpĩĩ* responde:

- *Tĩĩtõõããhãĩ*.

bãĩgĩpõhĩãĩ diz:

(49) - Você pode dormir na boca do Rio Juqui. Flecha pouco! Não flecha muito! Conversa mais...

(50) *Tĩĩtõõããhãĩ* começa ficar visivelmente agitado. Grita:

- Eu vou flechar muito! Eu vou flechar muito!

Dirigi-se à mata. Permanece, algum tempo, assobiando. Assobia imitando nambú. Quer caçá-lo:

- Quero comer nambú. Nambú!

Tĩĩtõõããhãĩ entra na mata. Silêncio.

(51) Surge, em seguida, o *tõĩpĩĩ bõgãhĩãĩ*. Aproxima-se da aldeia portando arco e flecha. Mantém a respiração normal. Não demonstra agressividade. Encostado à uma casa, diz:

- Eu vou conversar muito! Eu não tenho medo de conversar. Vou deixar o arco no chão, não tenham medo! Eu só vou conversar!

- Eu quase matei outro *tõĩpĩĩ* no caminho para cá. Ele mora no Boiao. Errei a flecha e ela caiu na água. Eu queria matar *bĩĩsɨ* mas errei...

bõgãhĩãĩ afasta-se em direção à mata.

(52) *bãĩgĩpõhĩãĩ*, da assistência, diz:

- Quando eu voltava da coleta de tucumã mandei *ʔãhõãbĩ* (12) remar muito depressa. Queria chegar logo. Estava com muito medo. Encontramos *Tĩĩtõõããhãĩ* no meio do caminho e ele disse: "Eu vou roubar *bãĩgĩpõhĩãĩ* para mim. Vou roubar ela de *ʔãhõãbĩ*".

Adentra na aldeia o *tõĩpĩĩ Tĩĩtõõããhãĩ* em disparada. Próximo a uma casa diz, com respiração ofegante:

- Eu tenho muito cabelo no corpo. Eu tenho cabelo grande no corpo. Eu tenho cabelo na cara. Eu tenho cabelo grande e eu não tenho medo. Eu quero brigar. Eu quero brigar aqui na boca do Rio Juqui!

---

(12) Marido de *bãĩgĩpõhĩãĩ*.

Permanece em silêncio por alguns instantes. Respira profundamente.

Diz:

- Os *tõĩpĩĩ* estão vindo para cá. Eles querem brigar. Aqui tem muito *tõĩpĩĩ*. Eu quero quebrar todas as casas deles.Quero matar os *tõĩpĩĩ* daqui.

(53)Dá gritos pela aldeia:

- Ha! Ha!

(54)Pergunta à assistência:

- O que foram fazer lá para cima do Marmelos?

bãĩgĩpõhĩãĩ, da assistência, responde:

- Eu fui buscar tucumã para fazer anel para *Hõãĩpĩ*(13).

(55)*Tĩĩtõõããhãĩ* anda em direção à mata ocultando-se por completo.

(56)Ouve-se gritos. De súbito chega um *tõĩpĩĩ*.*?ĩsãĩtãõgĩ* corre no sentido da assistência. Demonstra agressividade. Exasperado, diz:

- Eu sou daqui. Eu não tenho medo de trovão brabo nem de raio. Eu sou corajoso. O vento forte me trouxe aqui e por isso eu não tenho medo. Aonde eu moro tem muito *tõĩpĩĩ*, parece até *?ĩbĩĩsĩ*. Eu não tenho medo!

Faz uma pausa. Ofegante continua a falar:

- Os *tõĩpĩĩ* estão brabos. Eu não vou deixar que fiquem brabos. Vou pegar meu arco e minha flecha. Terão medo!

(57)*?ĩsãĩtãõgĩ* cruza a mata. Silêncio. Surge um *tõĩpĩĩ* lhe de-

---

(13) Nome que o antropólogo recebeu dos Pirahã.

safiando. É *Kãhãĩbõ*, do grupo de *Tĩĩtõõããhãĩ*. Não penetra a aldeia. Próximo da mata, diz:

- Eu moro numa casa vermelha, numa casa grande.Eu estou muito brabo! Eu vou matar todos vocês. Não andem com trovão!

Kãhãĩbõ entra na mata em silêncio.

(58) Ecoam gritos na mata:

- Ha! Ha! Ha! Hi!

Adentra na aldeia um *tõĩpĩĩ*.*Tĩhõã*, um *tõĩpĩĩ* do grupo de *ʔĩsãĩtãõgĩ* habita este lugar. No seu rosto uma expressão furiosa. Bate os pés, violentamente, no solo. Aproxima-se da beira do rio. Rodeia a praia querendo apoderar-se do lugar, diz:

- Eu não quero vocês aqui! Não quero nenhum outro *tõĩpĩĩ* aqui. Eu vou matar todos vocês. Eu mato também! Eu sou corajoso! Vão embora se não eu mato todos vocês! Eu não tenho medo, eu sou corajoso. Eu flecho muito! Vão embora!

Anda pela praia. Dirige-se à mata.

(59) De súbito, surge um *tõĩpĩĩ*. Caminha no sentido do rio, diz:

- Meu nome é *Tãõãhõĩ*. Moro aqui na boca do rio Juqui. Aqui é meu lugar. Vou ajudar *Tĩhõĩ* a brigar. Eu vou te ajudar ! Tem muito *tõĩpĩĩ* aqui. Estão todos brabos. Queremos brigar!

Tãõãhõĩ retorna à mata. Neste momento cai uma tempestade. *ʔãhõĩtõĩ*, o xamã, sai da mata. Dirige-se para o seu jirau . Deita-se ao lado de sua mulher. Inicia a narrativa do que lhe sucedera no mundo dos *tõĩpĩĩ* onde acabara de retornar.

RITUAL III

Kāĩõã levanta-se de seu jirau. Enfeita-se com duas braçadeiras de palha e uma testeira. Caminha em direção à mata desaparecendo do campo de visão dos membros da aldeia. A assistência permanece alheia ao que se passa. Não demonstra interesse. Ouve-se um assobio. Alguém, da assistência, diz:

(60)- *Kāõãĩbõgĩ, kāõãĩbõgĩ*...

(61)Ofegante, adentra na aldeia um *kāõãĩbõgĩ*. Diz, aos sussurros:

- Meu nome é *Tãõãhõĩ*. Eu estou com dor de barriga. Estou defecando igual a uma anta.

Faz uma pausa. Continua a dizer:

- *Tĩsõĩ! Tĩsõĩ!* (14): Traz mucura (15) grande!

(62)*Tãõãhõĩ* caminha para a mata. Desaparece. Silêncio.

(63)*bãĩgĩpõhĩãĩ*, da assistência, diz:

- *Tĩsõĩ! Tĩsõĩ!* Vem para cá, eu quero te ver!Eu quero conversar com você.

Ouve-se assobios. Um ente, da mata, entoa uma canção.

(64)Alguém, da assistência, pergunta:

- Qual é o seu nome?

(65)O *kāõãĩbõgĩ* aproxima-se de uma casa e responde:

---

(14) *tĩsõ ĩ* é o *kāõãĩbõgĩ* de uma mulher que morreu e foi sepultada neste local. Ainda, hoje, existe sua sepultura.

(15) O rabo da mucura é utilizada para estrangular as pessoas. É uma arma usada pelos *kāõãĩbõgĩ* quando desejam enforcar os *tõĩpĩĩ* enquanto estes dormem.

- Meu nome é *kãĩõãõ* (16).

O *kãõãĩbõgĩ* faz uma pausa. Continua a cantar. Interrompe a canção e diz:

- *Tãõãhõĩ* vem também atrás de *Tĩsõĩ*.

Kãĩõãõ anda, devagar, em direção à mata.

(66) Alguém, da assistência diz:

- *Tĩsõĩ! Tĩsõĩ!* Vem para cá! Quero falar com você!

(67) *Kãĩõãõ*, ressurgindo da mata diz, aos sussurros:

- Estou procurando *Tĩsõĩ*, *Tĩsõĩ* vem logo.

Kãĩõãõ permanece na aldeia perambulando. Sussurra algumas palavras. Afasta-se da aldeia. Desaparece.

Uma voz aguda provém da mata. O *kãõãĩbõgĩ* entoa uma canção.

Alguém, da assistência, diz:

- *Tĩsõĩ! Tĩsõĩ* chegou.

(68) Surge um *kãõãĩbõgĩ* ofegante e diz:

- *Kãĩõãõ* copula muito, ele copula muito comigo. Eu não quero ficar com *Kãĩõãõ*. Ele quer copular muito. Por isso estou longe agora.

Faz uma pausa e continua em seguida dizendo:

- Agora, eu vim aqui para ver *bãĩgĩpõhĩãĩ*. *Kãĩõãõ* está morando na boca do rio Juquí. Tem uma casa lá:

(69) *Tĩsõĩ* entra na mata no instante em que surge o *kãõãĩbõgĩ* *Kãĩõãõ*. Aproxima-se da assistência, diz:

- *Tĩsõĩ!* Não demora *Tĩsõĩ!* Vem depressa!

Kãĩõãõ afasta-se. Desaparece na mata.

(70) *Tĩsõĩ* ressurge. Não se aproxima da assistência. Diz:

---

(16) É o *kãõãĩbõgĩ* de um branco que morreu afogado na boca do Rio Juquí, em um acidente com um batelão.

- Mandei *Tãõãhõĩ* (17) matar *Kãĩõãõ*. Quero que *Tãõãhõĩ* mate *Kãĩõãõ*. *Tãõãhõĩ* está brabo com ele.

Tĩsõĩ encaminha-se para a mata.

(71) O *ʔãbãĩsĩ bãĩgĩpõhĩãĩ* sai da mata. Anda em direção à assistência. Diz:

- Não brinque com *Kãĩõãõ*. Não mate *Kãĩõãõ*. Eu vou atrás de *Tãõãhõĩ*. Vou dizer a ele para não matar *Kãĩõãõ*.

bãĩgĩpõhĩãĩ cruza a aldeia retornando para a mata.

(72) Ouve-se uma cantiga lamuriosa proveniente da mata. Indica a presença de um *ʔãbãĩsĩ*. *ʔaitoi* aproxima-se da assistência e diz:

- Eu estou de passagem. Vou ver o *kãõãĩbõgĩ Tĩõtõ* que mora no *Bõĩãõ*. Vou pescar lá perto e ver ele.

ʔãĩtõĩ dá às costas à assistência, dirigindo-se à mata.

(73) Assobios na mata. Alguém, da assistência, diz:

- *Kãõãĩbõgĩ, kãõãĩbõgĩ...*

(74) *Tãõãhõĩ* adentra na aldeia. Próximo à beira do rio, de costas para a platéia, diz:

- Eu matei uma criança no Maici. Ela estava no campo sozinha. Seus pais estavam pescando. Peguei o terçado e a matei. Depois dei o seu corpo para um *tõĩpĩĩ* comer.

Tãõãhõĩ faz uma pausa. Mudando o tom de voz, sussurra:

- *Kãĩõãõ* bebeu cachaça e eu não falei com ele. Ele está muito brabo. Ele está brabo comigo. Eu voltei.

Tãõãhõĩ faz este discurso como se respondesse ao *ʔãbãĩsĩ*

(17) Irmão de *Tĩsõĩ*.

bãĩgĩpõhĩãĩ. Oculta-se na mata.

(75) Silêncio absoluto. Escuta-se uma canção lamuriosa. Alguém, da assistência, diz:

- É *bãĩgĩpõhĩãĩ*.

(76) *bãĩgĩpõhĩãĩ ʔãbãĩsĩ*, não se aproxima da assistência. Da floresta fala:

- Eu estou com medo de *kãĩõãõ*. *kãĩõãõ* está bêbado. Eu tenho medo. Ele vem para cá eu vou fugir...

bãĩgĩpõhĩãĩ desaparece na mata.

(77) Um *kãõãĩbõgĩ* anda, em silêncio, até a aldeia. Senta-se na areia da praia e começa a cantar. A cena se prolonga por alguns minutos. Faz uma pausa. Uma mulher, da assistência, *ʔĩãpãõ*, o interpela:

- Qual é o seu nome? Diz o seu nome?

(78) O *kãõãĩbõgĩ* levanta-se. De costas para a assistência, fitando o rio diz:

- Eu sou *Hĩãbĩ*. Meu nome é *Hĩãbĩ*.

Continuando a cantar afasta-se, lentamente, em direção à mata.

(79) Um *kãõãĩbõgĩ* entra na aldeia. Anda até a proximidade de uma casa e diz:

- Eu passei por um campo. Um campo muito grande. Eu me perdi no campo.

Agora achei o caminho e vim até aqui. Fui para o campo ver *ʔãsĩ*. Lá tem muito *ʔãsĩ*, parece até *ʔĩbĩĩsĩ*. (18)

---

(18) *ʔãsĩ* é a designação de um grupo de *ʔãbãĩsĩ* mulheres, que vivem no patamar subterrâneo. Os *ʔãbãĩsĩ ʔãsĩ* não copulam. Reproduzem-se por meio da fruta da palmeira Pataua. A fruta é reponsável pela fecundação.

(80) *ʔāhõĩtĩĩ* faz uma pausa. Olha para o rio. Aproxima-se de um grupo da assistência. Continua a falar:

- Eu achei *ʔāsĩ*. Elas não me querem lá. Não querem se misturar. Querem ficar sozinhas.

Caminha em direção à mata.

(81) Um *kãõãĩbõgĩ* dirige-se à assistência. De pé, diz:

- Meu nome é *Tãõãhõĩ*. Estou aqui, de novo. Qual foi o *Hĩãĩtĩĩhĩ* (19) que esteve coletando taquara para flecha e trouxe muita quantidade para a aldeia? Cuidado, o "bicho" da taquara veio atrás. Disse que ninguém deve mexer com ele. Não mexe com a taquara. Não faz colar, só flecha! Deixa ela de novo lá!

(82) *Tãõãhõĩ* faz uma pausa. Continua:

- O "bicho" da taquara mora dentro do oco dela. Ele veio atrás de mim e quase me furou. Leva de volta esta taquara coletada! O "bicho" tem cabelo preto e comprido. Qual foi o *Hĩãĩtĩĩhĩ* que trouxe a taquara para cá?

(83) Olha para a assistência à espera de uma resposta.

(84) *bãĩgĩpõhĩãĩ*, da assistência, responde:

- *kõʔõĩ* trouxe.

(85) *Tãõãhõĩ* permanece em silênio. Caminha para a mata.

(86) Um *kãõãĩbõgĩ* aproxima-se da aldeia. É *ĩãpãõsĩ*. Permanece a uma certa distância da assistência, demonstrando medo em aproximar-se. Diz:

- Aqui está muito cheiroso! Está muito cheiroso. Eu vou embora.

---

(19) Auto-denominação Pirahã.

Dá as costas encaminhando-se, rapidamente, para a mata. Desaparece.

(87) Escuta-se uma canção proveniente da mata. Um *kãõãĩbõgĩ*, de nome *?ĩãbĩbãĩ*, aproxima-se. Diz uma frase indo embora:

- Eu cheguei de longe. Agora eu cheguei...

(88) Um *kãõãĩbõgĩ* anda em silêncio até a assistência. Diz:

- *Pĩĩgĩãĩ* (20) mandou em vir até aqui para olhar sua filha *?ĩãpãõ* (21). Vou ficar um pouco por aqui...

Circula por toda a extensão da praia, duas vezes. Afasta-se, lentamente, em direção à mata.

(89) Neste instante, chega um outro *kãõãĩbõgĩ*. Seu nome é *kõĩsĩ*:

- Eu cheguei, meu nome é *Kõĩsĩ*. *Kãĩõãõ* vai olhar por mim. *Tãõãhõĩ* vai atrás de *Kãĩõãõ*.

(90) Entra, correndo, na mata. Escuta-se sons de assobios indicando a presença de outro *kãõãĩbõgĩ*. Aproxima-se ofegante. Alguém, da assistência, identifica-o:

(91) - É *Kãĩõãõ*, *Kãĩõãõ* chegou!

(92) Continua andando em direção à assistência, diz:

- Eu *cariũ* procura *cunhã* pra *tĩ*, *cunhã!* (22)

(93) *Kãĩõãõ* refere-se a *Tĩsõĩ*. Fala em português. *Kãĩõãõ* afasta-se no sentido da mata. Desaparece. De súbito, escuta-se sons de tapas, socos e vozes confusas simulando uma briga. O xamã executa durante um tempo a sonoplastia. Alguém

---

(20) Nome da sogra do xamã.

(21) Esposa do xamã.

(22) Busca imitar a língua dos brancos.

da assistência diz:

(94) - *Tãõãhõĩ* foi atrás de *Kãĩõãõ* para bater nele. *Kãĩõãõ* está apanhando!

(95) Silêncio. A assistência mantém-se atenta, esperando que algo aconteça. Ouve-se passadas firmes em direção à aldeia. Adentra o *kãõãĩbõgĩ Tãõãhõĩ* e diz:

- Eu matei *Kãĩõãõ*.

(96) Afasta-se, lentamente, em diração à mata. Enquanto caminha, *bãĩgĩpõhĩãĩ*, da assistência, pergunta-lhe:

- *?ãhõãbĩ* está por aí? Queria conversar com ele! Chama-le para vir aqui.

(97) *Tãõãhõĩ* interrompe sua caminhada. Olhando para a assistência, diz:

- Não, *?ãhõãbĩ* foi beber vinho patauá!

(98) Entra na mata e desaparece. Um *kãõãĩbõgĩ* chega. Diz:

- Meu nome é *?ããõãhõĩ*. Eu sou aquela tracajá que *Hõãĩpĩ* (23) matou e comeu. Virei *kãõãĩbõgĩ*... sou baixinho mas ando com dois pés.

(99) Entrou na mata. Escuta-se um assobio. Surge um *kãõãĩbõgĩ* das proximidades da mata, diz:

- Eu cheguei, eu sou *Tõgãhĩõ!*

(100) Permanece por algum tempo cantando no mesmo lugar. Dá às costas e vai embora. No mesmo instante chega outro *kãõãĩbõgĩ*. Diz:

- Eu cheguei atrás de *Tõgãhĩõ*. A anta vem também.

---

(23) O antropólogo.

Hĩãĩtĩĩhĩ matou anta e ela virou *kãõãĩbõgĩ*. Ela vem também.

(101) Surge o *kãõãĩbõgĩ* da anta. Anda em direção à assistência e pára próximo ao rio. Dá voltas em círculo e diz:

- Meu nome é *?ãĩãĩtãõbĩ*. Este é meu nome. Vocês me mataram! Eu vou dormir agora. Eu vou embora!

(102) *?ãĩãĩtãõbĩ* vai embora entrando, bruscamente, na mata. Escuta-se assobios. Cada vez mais fortes, até podermos ver o *kãõãĩbõgĩ* que o produz. Aproxima-se da assistência. Assobia sem parar. Sem falar nada afasta-se.

(103) Alguém da assistência, explica-nos:

- *ãĩãĩtãõbĩ*, *kãõãĩbõgĩ*, quase não fala. Só assobia. É assim mesmo!

(104) Chega um *kãõãĩbõgĩ* que os Pirahã não sabem identificar. Corre até uma casa e pergunta:

- Qual foi o *kãõãĩbõgĩ* que passou por aqui agora? Eu estou indo atrás de *?ãpõgĩsĩ*.

(105) Sai correndo em direção à mata e desaparece. Um *kãõãĩbõgĩ* aproxima-se da assistência e diz:

- *?ãpĩsãgãĩ* mandou eu vir. *?ãpĩsãgãĩ* vem aqui de novo.

(106) Sai depressa, andando em direção ao rio. Dá meia volta e entra na mata. Silêncio. Um *kãõãĩbõgĩ* fica parado, de pé, na entrada da aldeia. Percebendo que a assistência o descobriu, diz:

- *Tãõãhõĩ* me agarrou! Quase me matou.

Permanece neste lugar cantando. Afasta-se.

(107) Escuta-se um assobio. Alguém, da assistência, diz:

- *?ãpõgĩsĩ! ?ãpõgĩsĩ!*

(108) Adentra na aldeia um *kãõãĩbõgĩ* Assobia uma canção. Não diz palavra alguma. Retorna, lentamente, para a mata.

(109) Um *kãõãĩbõgĩ* corre pela aldeia. Pára próximo a uma casa e diz:

- Quem é *?ãpõgĩsĩ?* Quem é *?ãpõgĩsĩ?* Eu não conheço, eu nunca vi!

Entra na mata e desaparece.

(110) Escuta-se passos provenientes da mata. O *kãõãĩbõgĩ Kõkãbĩ* chega ofegante. Aproxima-se da assistência cantando. Faz uma pausa. Anda em silêncio em direção à mata. Surge um *kãõãĩbõgĩ* não identificado, diz:

- Eu encontrei *Sãhĩõgĩ*. Ele veio aqui?

(111) Vai embora, desaparecendo na mata. Chega o *kãõãĩbõgĩ* de nome *Sãhĩõgĩ*. Dirige-se à assistência, diz:

- Eu cheguei! Quem encontrou comigo? Eu sou *Sãhĩõgĩ* , *Sãhĩõgĩ*...

(112) Canta. Vai-se embora. Um *kãõãĩbõgĩ* entra na aldeia. Seu nome é *Hĩãpĩsĩãĩtãhõĩõĩĩ*. Aproxima-se da assistência. Canta durante um tempo. Anda, lentamente, para a mata.

(113) Surge um *kãõãĩbõgĩ*. Não se aproxima da asssitência. Perto da mata diz:

- Meu nome é *Õĩtõĩ*. Eu fui perto de Porto Velho. *Kõbĩĩsĩ* estava lá. Eu achei ele lá...

Dá às costas para a assistência. Entra na mata e desaparece.

(114) Silêncio. O xamã sai da mata dirigindo-se à sua esteira na praia. Deita e adormece.

4.3 - Comentários sobre o Ritual

O ritual é o momento privilegiado onde, o xamã faz a representação dos habitantes dos outros patamares. Na sua performance, os personagens ganham vida e pensamento.

Os rituais apresentados descrevem acontecimentos particulares. O ritual I traça a relação entre o *tõĩpĩĩ Põĩ* e os *kãõãĩbõgĩ* que se fizeram presentes. *Põĩ* procura impedir, a todo custo, a permanência dos *kãõãĩbõgĩ* no ritual. Sua agressividade tem a finalidade de afastar os *kãõãĩbõgĩ*,demonstrando seu domínio no plano cosmológico.

O ritual II narra um episódio de guerra entre dois grupos de *tõĩpĩĩ*. Os *tõĩpĩĩ* do alto Marmelos foram provocados pelos do baixo a partir de uma invasão territorial. Um expedição de coleta realizada pelos *ʔĩbĩĩsĩ* ao seu território causou o incidente. Os *tõĩpĩĩ* do alto, em grande número, chegam ao local onde residem os *tõĩpĩĩ* do baixo clamando vingança. Desejam matar todos os *tõĩpĩĩ* residentes no local. O ritual desenvolve-se sobre esta questão. Os *tõĩpĩĩ* do baixo reagem violentamente, conseguindo expulsar os *tõĩpĩĩ* do alto de seu território.

O ritual III enfoca a relação entre o *kãõãĩbõgĩ* de um branco, vítima de afogamento na foz do rio Juqui e o *kãõãĩbõgĩ* de uma mulher Pirahã vítima de sarampo. A relação entre os *kãõãĩbõgĩ-Kãĩõãõ e Tĩsõĩ* - é mediatizada pelo irmão de *Tĩsõĩ*, que a seu pedido mata *Kãĩõãõ*. *Tĩsõĩ* não gosta de *Kãĩõãõ*. Alguns *ʔãbãĩsi* intervem a favor de *Kãĩõãõ* procurando impedir que o irmão de *Tĩsõĩ* o mate.

Percebe-se, claramente, que os rituais relatam acontecimentos. A compreensão do acontecimento é, somente, possível a

partir da leitura completa do ritual. Sua estrutura, o pensamento conceitual que expressa sobre o socius, é apreendida ao nível das sentenças. As sentenças rituais ao mesmo tempo que colaboram para o entendimento do acontecimento expressam uma estrutura. Transmitem informações sobre o cosmos e a sociedade . Vejamos algumas sentenças rituais que põem em evidência temas da sociedade Pirahã.

A sentença ritual (3) descreve um ato canibal executado por um *tõĩpĩĩ*. A setença objetiva tornar explícita a qualidade específica dos *tõĩpĩĩ*. A descrição é particular. Refere-se a um *tõĩpĩĩ* que acabara de comer a cabeça o o fígado de um *kãõãĩbõgĩ* criança; quer evidenciar, assim, uma peculiaridade dos *tõĩpĩĩ*. O canibalismo é o motor da vida dos *tõĩpĩĩ*. A positividade de um ato canibal, para um *tõĩpĩĩ* fica expresso em sua declaração: "Estava muito bom. Eu gosto de comer fígado".

Na sequência ritual (6) percebe-se a construção da relação estabelecida entre os *tõĩpĩĩ* e os *kãõãĩbõgĩ*. O *tõĩpĩĩ* imita os *kãõãĩbõgĩ* para atraí-los e flechá-los, como se fossem caça. Em verdade, os *kãõãĩbõgĩ* são representados como caça; isto está explicitado na sequência (50), onde se vê os *tõĩpĩĩ* manifestando o desejo de comer a ave Nambú. Para atraí-la, imitam seu pio e,então, a matam. (24) Evidencia-se desta forma, o binômio canibal-vítima na base da relação *tõĩpĩĩ-kãõãĩbõgĩ*. Encontramos tematizado na setença (8) o antagonismo existente entre

---

(24) O recurso usado pelos *Tõĩpĩĩ* para caçar *kãõãĩbõgĩ* é o mesmo que utilizam na caça ao Nambú: a identificação entre caça e caçador. Observa-se uma situação distinta no que se refere ao matador Pirahã: este transveste-se em caça e o inimigo em caçador. (cf. cap.3)

os *tõĩpĩĩ* e os *kãõãĩbõgĩ*. A sentença descreve a impossibilidade dos *tõĩpĩĩ* e dos *kãõãĩbõgĩ* comparecerem a um mesmo ritual. O acontecimento narrado é elucidativo: o *kãõãĩbõgĩ* caminha timidamente em direção à aldeia. Lá, diz não poder ficar no ritual devido à agressividade do *tõĩpĩĩ*. Na sequência (25) temos uma disputa entre os *kãõãĩbõgĩ* e os *tõĩpĩĩ* pela permanência no ritual. Este ritual começara com a presença dos *tõĩpĩĩ*. No seu decorrer os *kãõãĩbõgĩ* intervieram. A sequência explicita a tentativa do *tõĩpĩĩ* de recuperar o ritual. Demonstra, assim, a supremacia dos *tõĩpĩĩ* sobre os *kãõãĩbõgĩ*.

As sequências rituais (13) e (86) referem-se ao ser *kãõãĩbõgĩ*. A situação é a seguinte: os *kãõãĩbõgĩ* não se aproximam da aldeia ao perceberem cheiro diferente, perfumado. Certos odores, na concepção dos *kãõãĩbõgĩ*, provocam malefícios. Os *kãõãĩbõgĩ* produzem determinadas substâncias cujo odor tem propriedades malignas, os *tõĩpĩĩ* são envenenados e mortos pelo odor exalado destas substâncias. Os Pirahã têm no odor um importante operador de classificação. A ele são atribuídas as causas de determinadas doenças. Usam "perfumes" (extratos vegetais; raspas do caule de uma árvore designada *sĩpĩõhõãĩõ*) no corpo, para proteger-se contra entidades e mortos que possam causar-lhes malefícios.

Nas sentenças (4) e (7) procura-se definir, também, o ser *kãõãĩbõgĩ*. Observa-se que a alegria, a festa, são atributos dos *kãõãĩbõgĩ*. Na setença (17) o *kãõãĩbõgĩ* apresenta-se brincando e rindo, na mata; em seguida, entoa uma canção. Na sequência (79), o *kãõãĩbõgĩ* refere-se a uma festa no campo. Os *kãõãĩbõgĩ* habitam as áreas de campo do patamar subterrâneo en-

quanto os *tõĩpĩ̃ĩ̃* residem nas áreas de floresta.

As sequências (19), (20), (21), (31), (32), (33), (34), (35), (36), (37) declaram a importância dos nomes no ritual. Os *kãõãĩbõgĩ̃* apresentam-se proferindo seus nomes. Enriquecem o patrimônio onomástico da sociedade. A atitude dos *kãõãĩbõgĩ̃* de apenas enunciar seus nomes retirando-se, de imediato, do ritual parece revelar o objetivo último da sessão: a nominação.

A sequência (26) refere-se à relação dos *kãõãĩbõgĩ̃* com os *ʔãbãĩsĩ̃*. A interação é formalizada pelo encontro. São os *ʔãbãĩsĩ̃* que nominam os *kãõãĩbõgĩ̃* e os *tõĩpĩ̃ĩ̃*. Na sequência (71), um *ʔãbãĩsĩ̃* procura interferir no destino de um *kãõãĩbõgĩ̃*, que iria ser assassinado. Na sequência (72), outro *ʔãbãĩsĩ̃* dirige-se a um local para visitar um *kãõãĩbõgĩ̃*. Todas estas sequências rituais evidenciam a possibilidade de interação entre estes seres.

Nas sequências (16) e (40) revela-se a relação dos *ʔĩ̃bĩ̃ĩsĩ̃*, dá assistência, com o mundo dos *ʔãbãĩsĩ̃*. Na (16), um *ʔĩ̃bĩ̃ĩsĩ̃* chama um *ʔãbãĩsĩ̃* ao ritual. Na (40) vê-se um *ʔãbãĩsĩ̃* comparecer perguntando por aquele que o chamou. Evidenciam a vontade de interação dos *ʔĩ̃bĩ̃ĩsĩ̃* e *ʔãbãĩsĩ̃*.

As sequências (63) e (66), por sua vez, revelam a relação dos *ʔĩ̃bĩ̃ĩsĩ̃* com os *kãõãĩbõgĩ̃*, onde o *ʔĩ̃bĩ̃ĩsĩ̃* pede a um *kãõãĩbõgĩ̃* que compareça ao ritual.

As sequências (44), (45), (46), (47), (48), (52), (53) e (54) descrevem acontecimentos originados de uma expedição de coleta empreendida por Índios, de um grupo local, a um território no alto rio Marmelos. O fato desencadeou uma guerra entre os *tõĩpĩ̃ĩ̃* do alto e os do baixo Marmelos. Os *ʔĩ̃bĩ̃ĩsĩ̃* são responsá-

veis por estes episódios quando empreendem pescarias e coletas fora de seus territórios originais. A ação dos *ʔɨbɨ̃ɨ̃sɨ̃* cria impasses cosmológicos, geralmente resolvidos no terreno das relações entre os *tõɨpɨ̃ɨ̃*. A explicação para que os *tõɨpɨ̃ɨ̃* de outros lugares temam os *ʔɨbɨ̃ɨ̃sɨ̃*, é que sentem-se invadidos pelos *tõɨpɨ̃ɨ̃* e pelos *kãõãɨbõgɨ̃* em latência no *ʔɨbɨ̃ɨ̃sɨ̃*, referente ao seu último nome. Os *tõɨpɨ̃ɨ̃* que chegam com os corpos - *ʔɨbɨ̃ɨ̃sɨ̃* - são inimigos. Devoram os *kãõãɨbõgɨ̃* daquela região. Assim, os *tõɨpɨ̃ɨ̃* do alto Marmelos fizeram-se presentes ao ritual com a intenção de matar os *tõɨpɨ̃ɨ̃* residentes no baixo. A guerra entre os *tõɨpɨ̃ɨ̃* é um meio de demarcar espaços e definir posições.

As seqüências (81), (82), (83), (84) referem-se a uma expedição de coleta levada a cabo por um grupo de Pirahã. As seqüências (44), (45), (46), (47), (48) referem-se ao mesmo tema. A coleta é percebida como uma agressão à natureza. Desencadeia uma reação, por parte de seres cosmológicos, contra a sociedade. O mesmo se passa nas seqüências (98), (100) e (101). Apresenta-se o *kãõãɨbõgɨ̃* de um tracajá recriminando o antropólogo por tê-la devorado. Um *kãõãɨbõgɨ̃* anta comparece, também, ao ritual queixando-se por sua morte. As agressões aos mundos vegetal e animal (excetua-se, aqui, os peixes) provocam situações que ameaçam a ordem social. (25)

---

(25) Tratamos desta questão com maior detalhe no capítulo 2.

4.4 - Rituais complementares: "Festa Pequena" e "Festa Grande"

Apresentado o tema central deste capítulo, o xamanismo, abordaremos uma outra modalidade ritual vinculada, também, ao sistema de nominação. Este ritual é classificado em "Festa Pequena" e "Festa Grande".

As duas festas têm a mesma justificativa de existência: colocar o cosmos em operação. Existe uma diferença entre elas marcada no plano de realização. A "Festa Pequena" conta com os moradores de um mesmo grupo local, enquanto a "Festa Grande" conta com a participação dos moradores dos demais grupos. A primeira modalidade de festa ocorre com mais frequência que a segunda; toda vez que um grupo local muda-se para um lugar específico pretendendo fixar-se alí, realiza-se este ritual. A "Festa Grande" é realizada em época de seca, nas praias que abrigam o maior contingente de população .

Na percepção Pirahã, ambos rituais são realizados com a intenção de provocar ruídos, fazer barulho, para que a entidade ?ĭgágáí, localizada no segundo patamar celeste, possa ouví-los, cientificar-se de sua existência e do lugar exato aonde se encontram. Na língua Pirahã o verbo ouvir (*ãõbĭ*) compreende um campo semântico que ultrapassa o significado estrito de "escutar". *?ãõbĭ* significa "entender", "localizar". Assim, a justificativa do ritual expressa a necessidade de que *?ĭgãgãĭ* possa localizá-los no espaçp que ocupam no patamar terrestre. Este dado explica porque a cada novo local de habitação realiza-se este ritual: ele é uma espécie de mensagem transmitida a *?ĭgãgãĭ*. O receio dos Pirahã de não serem localizados por *?ĭgãgãĭ*, pode ser interpretado como um temor de que se repita o que está contido no

fragmento mítico que narra a destruição do mundo. No capítulo anterior foi exposto, em detalhe, esta narrativa mítica: tornou-se evidente que a destruição do mundo deveu-se, em última instância, ao fato de *?ĩgãgãĩ* ignorar onde os Pirahã estavam. Foi somente com o choro das mulheres, que restaram sozinhas e sem o fogo, que *?ĩgãgãĩ* pôde, então, escutar/localizar e iniciar a re-construção do mundo: primeiro, engravidando-as com os frutos da sorveira para que elas mesmas produzissem homens e em seguida , restituindo-lhes o fogo, que haviam perdido. Neste sentido, a preocupação Pirahã em realizar este ritual para produzir "barulho", por meio da dança e do canto, justifica-se. Os Pirahã dizem, claramente, que têm receio que *?ĩgãgãĩ* "esqueça-se" deles,o que seria perigoso para a sua sociedade. O "esquecimento" de *?ĩgãgãĩ*, provocado pelo silêncio, sinal de não entendimento e não localização, ameaçaria a continuidade e permanência do mundo. O silêncio é interpretado, pelo Pirahã, como ausência de relação e distanciamento social (Cf. item Língua, cap. 1). Assim,a comunicação com *?ĩgãgãĩ* só pode ser estabelecida pelo "barulho", "ruído", isto é, pelo não-silêncio.

Ambos os rituais são preferencialmente realizados em época de lua cheia. Dizíamos, acima, que a lua cheia é interpretada pelos Pirahã como o forno onde *?ĩgãgãĩ* torra a sua farinha. Entendemos que a realização do ritual no período da lua cheia seja uma tentativa de que, ao localizar *?ĩgãgãĩ* sob a lua cheia, este possa , também ,localizar os Pirahã. No período da lua cheia os Pirahã sabem, com precisão, identificar a posição de *?ĩgãgãĩ* no cosmos.

A "Festa Pequena" inicia-se sem formalidades. Um único Pirahã começa a cantar e a dançar. Neste momento os *kãõãĩbõgĩ*

sobem ao patamar Pirahã para tomar parte na festa que se inicia. Durante a dança, os Pirahã revezam-se com os *kãõãĩbõgĩ*: param de dançar mas mantém o canto enquanto estes dançam. Após a dança dos *kãõãĩbõgĩ* retomam seu lugar. Homens, mulheres e crianças participam posicionados um atrás do outro, descrevendo um círculo . Da perspectiva de um participante, a dança é percebida como uma fila indiana movimentando-se circularmente, no sentido dos ponteiros de um relógio. O participante vê, apenas, a nuca do companheiro à frente. A música entoada pelo primeiro da fila é repetida uma sílaba após a primeira, sucessivamente, por todos os integrantes do círculo. A impressão que se têm é de um eco que ressoa a partir do início da fila. Todos os participantes encontram-se interligados uns aos outros, sequencialmente,possibilitando um perfeito encadeamento. Da perspectiva de um observador, situado fora do círculo de dança, parece não existir uma relação entre os participantes. A música, somente, parece expressar uma integração harmônica. A melodia os torna dependentes uns dos outros.

A "Festa Grande" desenvolve-se da mesma forma;desdobra-se, porém, diferentemente. Em realidade, sobre a aparência de não relação sugerida pela fila indiana, existe uma articulação entre os participantes durante a dança. A fila obedece a lógica de intercalar homens e mulheres, de preferência os que não são cônjuges. O ritual, assim, dá possibilidade ao surgimento de novas relações. Possibilidade de troca de cônjuges. O ritual suspende as regras do cotidiano. O "roubo de mulher" é tolerado. Da perspectiva Pirahã, o ritual não é percebido como sendo de troca de cônjuges, mas sim como um momento onde o "roubo" de mu-

lher não sofre sanções sociais. Na prática, o ritual proporciona novos casamentos. As novas relações amorosas têm origem durante a dança em que os "parceiros" (a mulher na frente e o homem atrás e vice-versa) trocam objetos selando a nova relação. Braçadeiras de palha, anéis de côco de tucumã, são trocados. O ritual é o lugar da sedução. Homens e mulheres colocam-se disponíveis para aventuras amorosas, até mesmo para construir uma nova relação.

No capítulo precedente fizemos menção à relação entre casamento e nominação. Dissemos que os cônjuges não são responsáveis pela nominação, são responsáveis pela fixação de um nome. As duas maneiras através das quais se adquire um nome na sociedade Pirahã são: homicídio, vinculado à prática guerreira e casamento. Cada casamento possibilita aos cônjuges adquirir nomes novos. A troca de cônjuge é a garantia de aquisição de novos nomes. Assim o é, quando um Pirahã é inquirido sobre seus nomes, lança mão de seus casamentos passados como meio de recordá-los.

Na atualidade, a única possibilidade de aquisição de nomes é o cônjuge. No ritual não se adquire nomes, visto que os "parceiros" ou "próximos de dança" não são cônjuges (e há uma ênfase nisto) adquiri-se, portanto, cônjuges que possibilitarão novos nomes. O ritual modifica o conjunto das alianças o que, aliás, é uma constante entre os Pirahã.

Os rituais, a "Festa Grande" e a "Pequena", expressam a mesma mensagem ao nível de sua estrutura: a atualização da relação com *ʔĭgāgāĭ*. Diferenciam-se na relação com o sistema onomástico. A "Festa Grande" deixa entrever sua vinculação com a nominação. A "Festa Pequena" não se vincula à problemática dos nomes.

A possibilidade de troca de cônjuges, em geral, não se encontra dentro de um mesmo grupo local. A nível ideal, é buscada fora das fronteiras deste grupo. O ritual designado "Festa Pequena" realiza-se no interior de um grupo local. Os participantes não ficam inclinados a permutar seus cônjuges. No interior de um grupo local não se observa a troca ritual de cônjuge mas o "roubo" de mulher. Neste caso, se um homem e uma mulher tornam-se amantes, a situação deve ser assumida publicamente por meio do "roubo". O homem "rouba" sua amante afastando-se por um período de tempo da aldeia. Os Pirahã diferenciam uma única prática, "o roubo de mulher", levando em conta dois momentos:o primeiro, que é permitido socialmente durante a "Festa Grande" e o outro que é reprovado, realizado no cotidiano.

Na maioria das vezes a troca de cônjuges não se realiza no interior do grupo local. Assim, é mais raro a aquisição de nomes dentro do grupo local. Procura-se adquirir esposas fora do grupo local, e consequentemente, nomes. Parece, haver assim, uma tentativa de estabelecimento de uma exogamia de cônjuges vinculada à uma "endogamia de nomes". Os nomes provêm do interior do grupo local, através dos xamãs. Os cônjuges são buscados fora para afirmar um nome de dentro.

A "Festa Pequena" é uma modalidade da "Festa Grande" , nela não ocorrendo a "troca de cônjuges". Cumpre uma função associada mais à cosmologia do que, propriamente, à onomástica. A "Festa Grande" institucionaliza a "troca de cônjuges", vinculando, assim, organização social e cosmologia ao sistema onomástico Pirahã. Perguntamo-nos, novamente, porque os Pirahã realizam tal deslocamento, utilizando o casamento - instância de outro ní-

vel - para operacionalizar o sistema onomástico. A resposta a esta questão foi colocada em parte, no capítulo 3, onde cotejamos a prática da aliança à do homicídio. Ambas necessárias à fixação de um nome adquirido por meio do xamanismo. Vinculamos inimigo a afim ao lhes atribuir um papel de "outro real"no sistema sócio-cosmológico. Os nomes provém, sempre, de outros: *ʔãbãĩsĩ*, *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ*. Sua fixação não seria diferente, necessitado outro. Não mais situado no cosmos, mas localizado no real. O deslocamento para a aliança passa a ser inteligível ao percebermos que a lógica Pirahã trabalha a partir do exterior, postulando o descentramento social. O outro, dado a nível real (afim e inimigo), dado a nível da cosmologia (entidades e mortos), têm importância fundamental na constituição de um socius.

CAPÍTULO V

NOMES E ESCATOLOGIA

Nos capítulos anteriores tratamos, embora de forma sumária, de algumas questões importantes relacionadas à escatologia. Agora procuraremos retomá-las fornecendo um maior número de dados etnográficos; no decorrer da análise recorreremos a dados de outras ordens, com a finalidade de esboçar a teoria da morte produzida pela sociedade Pirahã.

A morte, sua concepção, está estreitamente vinculada ao sistema onomástico Pirahã. Com os mortos os nomes retornam à sociedade. A morte, na sociedade Pirahã, é pensada como um processo que se inicia com a morte do corpo - a extinção do ?ĩbĩĩsĩ - e ascenção do "espírito", não se reduzindo à extinção da vida do corpo. Morre-se muitas vezes; o que é "liberado" do ?ĩbĩĩsĩ, ao morrer, cumpre uma existência que é marcada por novas mortes; a cada uma, assume-se nova forma, até o cumprimento de um destino. A morte é encarada portanto como transformação. A morte do corpo é apenas uma de suas etapas, num longo processo.

Assume, pois, importância fundamental na vida Pirahã. É assunto cotidiano entre eles. Não quanto sua inevitabilidade, mas de suas conseqüências. A morte produz um discurso rico em conteúdo simbólico sobre a própria sociedade. Vê-se, assim, que a morte tem um rendimento positivo no sistema. Funda um sistema sócio-cosmológico. Os Pirahã temem a morte. A morte interrompe a vida de um corpo, ?ĩbĩĩsĩ. Interferindo diretamente na sociedade. No entanto, produz uma rede de relações complexas que os envolve, unindo domínios cosmológicos distintos. Da perspectiva de um indivíduo, a morte é algo da ordem do acontecimento. Apesar de sua certeza, não se têm consciência de sua produtividade social. Mas é precisamente a partir dela que os vivos conseguem produzir uma estrutura cosmológica.

5.1 - Etnografia da Morte

No capítulo 3, observamos que a concepção cosmológica Pirahã localiza os mortos e suas transformações em um dos níveis do cosmos, o primeiro patamar de baixo, destinado aos *kãõãɪbõgɪ́* e *tõɪpɪ́ɪ́*. O patamar subterrâneo usa as mesmas coisas que o patamar dos vivos: água, corpos, terra, animais, plantas. Mas se opõem a ele, entretanto, em vários aspectos: enquanto aqui em cima é dia, lá em baixo é noite, e vice-versa. Os animais do plano subterrâneo são incompletos, imperfeitos. Os mortos que o habitam são seres à imagem e semelhança dos Pirahã, dos *ʔɪ́bɪ́ɪ́sɪ́*. Os *kãõãɪbõgɪ́* e os *tõɪpɪ́ɪ́* são representados sob uma forma corporal mais próxima à dos *ʔɪ́bɪ́ɪ́sɪ́*. Diferenciam-se, apenas, pela pintura corporal. Enquanto a diferença entre *ʔãbãɪsɪ́* e *ʔɪ́bɪ́ɪ́sɪ́* é marcada pela forma corporal, isto é, pelo que o corpo possui em excesso ou falta, a diferença estabelecida entre os *kãõãɪbõgɪ́* ou *tõɪpɪ́ɪ́* e os *ʔɪ́bɪ́ɪ́sɪ́* relaciona-se apenas àquilo que reveste o corpo: a pele, pela pintura corporal.

A morte é percebida como perda de um suporte. Nas representações sobre a morte surgem descrições em que se acentuam a perda do corpo. A morte de um *ʔɪ́bɪ́ɪ́sɪ́* é a evidência de que o corpo não mais existirá no meio Pirahã. A morte de *kãõãɪbõgɪ́* e/ou *tõɪpɪ́ɪ́* ocorre segundo os mesmos moldes. Um *kãõãɪbõgɪ́* quando morre, deixa de existir; deixa de possuir aquele suporte. Mas, diferentemente do *ʔɪ́bɪ́ɪ́sɪ́*, o *kãõãɪbõgɪ́* transforma-se, passando a ter um novo suporte. A idéia de morte entre os Pirahã está associada à perda e aquisição de um suporte. A perda de um suporte pressupõe a aquisição de um novo. Neste sentido é que a idéia de metamorfose ocupa um lugar privilegiado no sistema.

A morte entre os Pirahã não é um fenômeno único, mas um desdobramento complexo. A morte do *?ĩbĩĩsĩ* e sua transformação em *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* representam apenas a primeira etapa de seu destino. A morte dos *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* ocasionando novas transformações em outros seres, perfaz a etapa seguinte do destino post-mortem. A morte pode ser traduzida por uma idéia de transformação. A partir da perda do primeiro suporte, o mais original e natural, o *?ĩbĩĩsĩ*, inicia-se um processo de sucessivas mortes, que o indivíduo sofrerá ao longo de seu destino. A perda do corpo liberta a "alma". O corpo deixa de existir; no seu lugar passa a existir outra coisa, não mais aquela forma corporal que o *?ĩbĩĩsĩ* apresentava.

Para os Pirahã é estranho conceber um morte através do suporte de *?ĩbĩĩsĩ*. Vejamos um exemplo: acompanhávamos uma expedição de coleta quando passamos por antigo lugar de habitação onde está a sepultura do filho de um dos integrantes daquela expedição. Seu outro filho, irmão do morto, ao cruzar a sepultura apontou em sentido contrário e gritou: "Olha *kãgĩõgĩõ ?ĩbĩĩsĩ*!". Todos se assustaram por um momento para, logo em seguida, rirem muito. Este exemplo evidencia o estranhamento em pensar o morto com os padrões corporais dos *?ĩbĩĩsĩ*.

A causa mortis de um corpo é uma doença, acidente com a natureza ou assassinato. As doenças são causadas pelas entidades, os *?ãbãĩsĩ*. As mortes que pudemos registrar, não sendo relacionadas à prática guerreira e acidente, eram associadas a malefícios causados pelas entidades que habitam o cosmos. Na concepção Pirahã as entidades têm o poder de lhes fazer mal, levando-os à morte. Os *?ãbãĩsĩ* que querem fazer mal aos *?ĩbĩĩsĩ* agem

colocando certa substância na farinha ou misturando terra em sua água. Estas substâncias, ao serem ingeridas pelo *?ĩbĩĩsĩ*, atuam provocando intumescência no abdome, emagrecimento, até que morra. Procuram identificar o *?ãbãĩsĩ* causador da morte de um *?ĩbĩĩsĩ* particular. Exemplo: as duas mortes mais recentes que o grupo sofreu foram explicadas da seguinte forma: *?ĩõgĩ* era uma mulher de aproximadamente 45 anos. Morreu em decorrência de uma inchação no ventre, causada pelo *?ãbãĩsĩ* de nome *Pĩkõ*. O *?ãbãĩsĩ* teria posto terra em sua água potável. Ao bebê-la, *?ĩõgĩ* pensou que seria vinho da palmeira patauá. Ficou doente, vindo a falecer seis meses após o ocorrido. *Kãgĩõgĩõ* morreu vítima de *?ĩõhõĩ*, *?ãbãĩsĩ* que habita o segundo patamar subterrâneo. *?ĩõhõĩ* adicionou certa substância à farinha que *Kãgĩõgĩõ* comeu. O primeiro sintoma foi uma forte dor de cabeça, seguida de uma crise sucessiva de vômitos e morte.

Esta prática dos *?ãbãĩsĩ* se explica pelo desejo que têm de recuperar o corpo morto do *?ĩbĩĩsĩ* levando-o para o seu patamar. Um caso narrado por *?ã?ãĩ* pode esclarecer este ponto. *Pĩãõhõĩ*, mulher de seu irmão, estava doente, quase à morte. Seus filhos, neste momento, começaram a invocar os *?ãbãĩsĩ* cujos nomes a mulher portava, implorando-lhes para que não levassem o corpo da mãe. A idéia de recuperação do corpo de *?ĩbĩĩsĩ* por um *?ãbãĩsĩ* associa-se à idéia de recuperação de sua própria origem, o corpo perfeito, o duplo do *?ãbãĩsĩ*. A recuperação de um corpo ocorre com o resgate do *?ĩbĩĩsĩ* sepultado. O *?ãbãĩsĩ* captura o corpo na própria sepultura, levando-o, em seguida, para o seu patamar. Age desta maneira somente quando atuou pessoalmente provocando a morte de determinado *?ĩbĩĩsĩ*. Estes *?ĩbĩĩsĩ* pas-

sarão a prestar serviço aos *?ãbãĩsĩ* fazendo todo o trabalho necessário à sobrevivência destes: fazem vinho de fruta ou pescam determinados peixes que compõem a dieta dos *?ãbãĩsĩ*. Os Pirahã procuram tomar precauções para que os *?ãbãĩsĩ* não se apropriem do *?ĩbĩĩsĩ* sepultado.

Enquanto estivemos entre os Pirahã jamais ouvimos relatos estabelecendo relação entre a morte por doença e a feitiçaria feita pelos vivos. A causa mortis, nestes casos, é, sempre, atribuída a um *?ãbãĩsĩ*. A recuperação do corpo parece estar ligada à idéia da perfeição do *?ĩbĩĩsĩ* em relação a imperfeição do *?ãbãĩsĩ*. O *?ãbãĩsĩ* tenta resgatar, simbolicamente, sua perfeição original, num esforço para aproximar-se da perfeição, tornar-se perfeito. O *?ĩbĩĩsĩ* morto é capturado por um *?ãbãĩsĩ* . Nas circunstâncias em que um Pirahã não é morto por doença, através da ação de *?ãbãĩsĩ*, fica a cargo de *?ĩgãgãĩ* empreender a captura do corpo. O corpo é levado pelo *?ãbãĩsĩ* que, ao banhá-lo em água fervente, o reconstituirá, de maneira que possa recuperar sua forma perfeita. Após esta operação, o *?ĩbĩĩsĩ* fica "novo", torna-se eterno. Os corpos que vivem com os *?ãbãĩsĩ* são mais do que perfeitos, corpos eternamente perfeitos. Recuperados de deformações e doenças tornam-se o arquétipo da perfeição. Estando ao lado dos *?ãbãĩsĩ*, corpos deformados, os *?ĩbĩĩsĩ* complementam a antítese fundante do universo Pirahã: dois corpos ligados eternamente pela perfeição e imperfeição que apresentam, convivendo lado a lado no mesmo patamar.

Tem-se, portanto, um destino do corpo e um destino da "alma" Pirahã. O destino do corpo é ficar próximo a um *?ãbãĩsĩ* e o da alma, realizar as transformações *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ*. Os

Pirahã ocupam-se em evitar o destino do corpo,o que significa dizer que preocupam-se com tudo o que possa apressá-lo. Procuram evitar as doenças, a partir de duas práticas: o uso de colares e de perfumes. Os colares são usados como amuletos contra os possíveis malefícios provocados pelos *?ãbãĩsĩ*. Eles são, em geral, confeccionados com dentes de animais, sementes e cascas de frutas (castanhas, côcos, etc.). Ao se portar partes dos frutos ou dos animais adquire-se uma característica ou atributo do animal ou do fruto. Exemplificando: ao portarem dentes de macaco prego adquire-se a qualidade que este animal tem de saltar de árvove em árvore, sem cair e se machucar. Os dentes da onça pintada, colocados em um colar, significa ter a qualidade que a onça possui: a de ocultar-se na floresta. A qualidade das frutas usadas nos colares é essencialmente a sua dureza e resistência.

As doenças atuam contra o corpo, contra o *?ĩbĩĩsĩ*. O *?ĩbĩĩsĩ* foi produzido pela interação da natureza com a mulher. Os colares são produzidos pela mulher, com elementos da natureza , com a intenção de proteger o *?ĩbĩĩsĩ*. Assim, os elementos do mundo animal e do mundo vegetal voltam a atuar no corpo, depois do ato da fecundação pelo "susto". Mulher e natureza produzem corpos, possibilitam sua existência. Temos, de novo, uma interação entre mulher e natureza agora não mais produzindo corpos mas sim colares. Estes são, portanto, representações equivalentes de corpos. Os colares são, sempre, produzidos com partes de animais e/ou de frutos: dentes, unhas, penas, cascas, pedaços de frutos, sementes. O colar não é produto de um acaso, como ocorre na produção do corpo. A produção com partes desmembradas de um corpo de animal resulta em um colar que colocado sobre um *?ĩbĩĩsĩ*, faz o mesmo

adquirir as qualidades dos animais.

Outra forma de combater doenças provocadas por *ʔābāĩsĩ* é esfregar a raspa perfumada do caule de uma árvore (*sĩpĩõhõãĩõ*) sobre o corpo. As ocasiões privilegiadas para fazer uso da essência são os momentos do ritual, quando dançam e cantam para *ʔĩgãgãĩ*. Os Pirahã dizem que seus corpos adquirem o cheiro da árvore. Aos homens cabe a tarefa de produzir a essência. A mulher interferindo na natureza produz colares, algo que posto sobre o *ʔĩbĩĩsĩ* dá-lhe as qualidades dos animais ou dos frutos. Os homens, na sua interação com a natureza, produzem a essência para ser passada no corpo. Os *ʔābãĩsĩ* têm medo do aroma do *sĩpĩõhõãĩõ*. A essência está metonimicamente associada à arvore. O colar está metonimicamente associado aos animais e aos frutos. Ambas as intenções são no sentido de investir o corpo de produções culturais, transformar o corpo em cultura. Os colares e a essência são, em última instância, partes da natureza culturalizada.

Os *kãõãĩbõgĩ* também utilizam a raspa perfumada do *sĩpĩõhõãĩõ* , mas para matar os *tõĩpĩĩ*. *Kãõãĩbõgĩ* e *ʔĩbĩĩsĩ* assim, identificam-se. *Kãõãĩbõgĩ* não é *ʔĩbĩĩsĩ*, não tem *ʔĩbĩĩsĩ*. Sua incorporalidade faz com que o *sĩpĩõhõãĩõ*, ao invés de antídoto como no caso do *ʔĩbĩĩsĩ*, seja veneno. Assim, os *kãõãĩbõgĩ* não usam em si mesmos a essência, aplicam-na, somente nos *tõĩpĩĩ*.

O destino do corpo tem tanta importância quanto o destino da alma. Os Pirahã, como vimos, fazem uma separação entre nome de còrpo, de *ʔĩbĩĩsĩ*, e nome de *ʔābãĩsĩ*, entidades. A inumação expressa a preocupação com o destino do corpo.

O cadáver é deitado sobre uma esteira. Cava-se uma

sepultura. Os locais de sepultamento são sempre áreas de terra firme. Abre-se um buraco de aproximadamente 80 cm de profundidade recoberto a seguir com uma esteira, de forma que a terra não toque diretamente o morto. Como precaução extra o defunto é envolvido em outra esteira (1).

Colocam o morto na cova de forma que seu corpo fique paralelo ao rio e sua cabeça aponte para montante ou para jusante. Acima do cadáver, dentro da sepultura, é construída uma estrutura com paus roliços, uma espécie de jirau; sobre o jirau é colocada uma terceira esteira para impedir ainda mais que a terra caia sobre o cadáver. Somente aí a sepultura é fechada com terra; sobre ela erguem duas construções, dois telhados superpostos. Estas coberturas são confeccionadas com palhas de babaçu amarradas a uma estrutura de madeira. A habitação dos mortos destaca-se em uma aldeia Pirahã. As casas dos vivos não têm a mesma solidez e sentido de permanência das que servem de abrigo aos mortos. A ênfase dada à construção da sepultura e os cuidados extras tomados com o defunto durante o sepultamento explicam-se como necessários para impedir que entre água na sepultura; Estes e outros cuidados têm a intenção explícita de não permitir que o cadáver se putrefaça. O cadáver é pintado com urucum, em todo o corpo, principalmente no rosto e nas pálpebras. Na concepção Pirahã, o corpo é resgatado por uma entidade, por um *ʔābāĩsaĩ*, passando a habitar, definitivamente, em seu patamar. Em geral, o corpo, após a morte, habita o segundo pa-

(1) Atualmente os Pirahã preferem envolver o morto em redes.

tamar celeste, visto que é, na maioria das vezes, *ʔɪ̃gãgãɪ̃* que encarrega-se do seu resgate. Quando o corpo passa a habitar outro patamar que não o de *ʔɪ̃gãgãɪ̃*, diz-se que houve interferência de outra entidade. Às entidades cabe a recuperação destes corpos desfigurados pelas doenças. Recuperar o *ʔɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃* significa torná-lo perfeito, extirpar-lhe a doença, recompondo sua forma original, que doravante será imutável. O processo se desenvolve da seguinte maneira: após resgatar o corpo, as entidades colocam-no dentro de um pote que contém um tipo de água em ebulição. Os Pirahã afirmam que esta água não "queima" a carne, apenas a torna maleável, flexível, de forma que possa ser moldada. Todo o corpo é banhado com água fervente, começando pelos pés até a cabeça. Revigora e restaura a pele, o tecido muscular, tudo o que toca.

Após o enterro, todos os pertences do morto são dispostos ao lado da sepultura: arco e flecha, fósforos, terçado e roupas, para que as suas transformações - *kãõãɪ̃bõgɪ̃* e *tõɪ̃pɪ̃ĩ* - possam utilizá-los. Diz-se, também, que a esteira que o envolve é proteção contra o frio. Após o sepultamento, os parentes próximos passam a observar certas mudanças nos hábitos alimentares: durante um certo período, comem com parcimônia, retornando gradualmente ao rítmo habitual.

Por ocasião da morte do *ʔɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃*, deixam-no intocado no lugar onde faleceu. Segundo os Pirahã é para aguardar que "morra bem" (*hõãõɪ̃gɪ̃ãɪ̃* = morrer; *bãʔããɪ̃*=bom) ou para "ficar totalmente morto". Evidencia-se, mais uma vez, a idéia da morte como um processo. Somente os homens permanecem ao seu lado. As mulheres e jovens, porque choram muito, devem manter-se afastados do

morto, refugiando-se na floresta. Não se chora na presença de um morto. Os Pirahã, "sabem chorar", ou seja, controlam-se,choram pouco na presença de um morto. As mulheres lamentam muito a morte de um parente. Isto porque não se entende a morte como um evento súbito, inesperado. A morte se anuncia: o coração debilitado bate fracamente. Este é o sinal de que o processo de morte teve início. As pessoas entram no que chamamos "estado de morte". Irão "morrer bem" ou "totalmente", de acordo com o tempo. O choro das mulheres é um artifício para tentar conter este processo. Os *ʔābāĩsaĩ* reagem à ação feminina, podendo mesmo matá-las. Receosas da ira dos *ʔābāĩsaĩ*, elas refugiam-se na mata para poder chorar, longe do moribundo e da aldeia.

Os homens permanecem em vigília, cuidando do cadáver até que as mulheres voltem à aldeia. Quando retornam, elas perguntam sobre o estado do corpo, buscando se certificar de que o corpo "morreu bem". Os homens confirmam a morte. Durante a vigília, os homens fumam ininterruptamente, soprando a fumaça em seus corpos. Com isso, pensam afugentar possíveis males devido à proximidade do morto.

Evita-se chorar diante do morto pois, como dizem: "quem chora muito pelo morto poderá, também, morrer". O *ʔābāĩsaĩ* de quem o morto tem nome, pode, neste momento, causar algum mal a quem reluta em aceitar a morte. No instante da morte,os *ʔābāĩsaĩ* de quem o morto portava os nomes iniciam uma viagem retornando aos lugares que o *ʔaĩbaĩĩsaĩ* percorreu; o itinerário se cumpre quando atingem o ponto em que transmitiram seus nomes ao corpo. Há, então, uma espécie de libertação dos *ʔābāĩsaĩ* (nomes de *ʔābāĩsaĩ*) daquele corpo. Os Pirahã entendem, portanto, que aqueles que

choram pelo morto querem eternizá-lo, negam-se a aceitar seu estado de mortal. O *?ãbãĩsĩ*, que é eterno, opõe-se aos *?ĩbĩĩsĩ* que querem interferir no destino do moribundo. A finitude do *?ĩbĩĩsĩ* é, de certa forma, a expressão da condição eterna do *?ãbãĩsĩ*. Com a morte do *?ĩbĩĩsĩ* o nome liberto do *?ãbãĩsĩ* será transmitido a outro *?ĩbĩĩsĩ*. O contrário se dá com os nomes relacionados exclusivamente ao corpo da pessoa: são efêmeros. Nomes singulares, referenciados ao domínio da natureza, têm sua existência condicionada à existência do *?ĩbĩĩsĩ*: extinguem-se com a morte do corpo.

Os *?ãbãĩsĩ* que atacaram o *?ĩbĩĩsĩ* com doenças após sua morte reivindicarão seu corpo, irão capturá-lo. Os *?ĩbĩĩsĩ* têm como ideal post-mortem, no que se refere ao destino do corpo, passar a habitar o patamar de *?ĩgãgãĩ*, "fazendo roça" para *?ĩgãgãĩ*. Os Pirahã não desejam ser capturados por outras entidades que não *?ĩgãgãĩ*. Neste sentido, o enterramento e as práticas a ele relacionadas procuram impedir que o cadáver seja apreendido pela entidade que tenha lhe causado mal. O urucum é um dos elementos usados para proteger o morto, um isolante. As entidades não se aproximam do corpo pintado com urucum na medida em que o confundem com sangue. No capítulo 3, vimos que as entidades são desprovidas de sangue, elemento contrário à sua natureza.

O sinal de que um *?ĩbĩĩsĩ* foi capturado por outra entidade que não *?ĩgãgãĩ* surge na forma de um sonho em que a entidade se manifesta. Para verificar se o sonho corresponde à realidade a sepultura é aberta atestando a presença ou a ausência do corpo. Os Pirahã contam que em várias ocasiões não encontraram os corpos. Foi, por exemplo, o caso de *Kãgĩõgĩõ*, que mor-

reu vítima de uma doença provocada pelo *?ãbãĩsĩ ?ĩõhõĩ. Kõhõĩbĩĩhĩ*, seu pai, sonhou que *?ĩõhõĩ* tinha levado o *?ĩbĩĩsĩ* de *Kãgĩõgĩõ* para o segundo patamar subterrâneo. Ao acordar, resolveu verificar e ao abrir a sepultura viu que *Kãgĩõgĩõ*, seu *?ĩbĩĩsĩ*, não se encontrava mais naquele lugar. Deve-se sublinhar que é somente quando sonham com a entidade capturando o corpo, que procurarão certificar-se se o *?ĩbĩĩsĩ* foi ou não raptado. Caso contrário, deduzirão que o *?ĩbĩĩsĩ* foi capturado e transportado por *?ĩgãgãĩ* para o segundo patamar celeste.

Mesmo *?ĩgãgãĩ* somente transportará o corpo para seu patamar quando desaparece a pintura de urucum. O processo de captura do corpo não é rápido, pode exigir meses. Portanto, é necessária a preparação do cadáver para evitar sua putrefação. Dizem os Pirahã que a entidade deve encontrá-lo intacto. Não deverá ter sofrido nenhuma alteração na forma, provocada pela natureza: água, terra, animais.

A idéia de o corpo ser capturado por uma entidade e transportado ao seu patamar ou então para o patamar de *?ĩgãgãĩ* , associa-se a uma nova condição de "vida" Pirahã. Nesta nova etapa seu corpo é imortalizado, assume uma forma perfeita, indefinidamente. Os corpos viverão outra existência em outro patamar; será uma vida voltada para o trabalho agrícola.Se o *?ĩbĩĩsĩ* no seu patamar passa a vida pescando e coletando, no outro patamar ele cuidará da roça de *?ĩgãgãĩ*. Na concepção Pirahã,as atividades agrícolas são concebidas como "trabalho pesado"; na vida cotidiana o "trabalho pesado" é depreciado. Somente após a morte o *?ĩbĩĩsĩ* passará a exercer um "trabalho", no outro patamar. Se, por um lado, alcança a perfeição absoluta, por outro

submete-se ao trabalho incessante, interminável. Os Pirahã referem-se a esta nova situação como um confinamento, a que a entidade os sujeita, não permitindo que retornem ao seu patamar. O *ʔɪ̃bɪ̃ɪ̃sɪ̃* sente o desejo de retornar. As entidades o impedem. Não permitem que visitem seu patamar original. São condenados ao trabalho e a uma existência eternos.

A posição em que o morto é enterrado, isto é, a cabeça voltada seja para montante, seja para jusante, permite a identificação de sua localização post-mortem. Não de seu corpo mas de sua alma, de suas transformações em *kãõãɪ̃bõgɪ̃* e *tõɪ̃pɪ̃ɪ̃*. A cabeça estando voltada para a nascente do rio, indica que os *kãõãɪ̃bõgɪ̃* e *tõɪ̃pɪ̃ɪ̃* provenientes daqueles *ʔɪ̃bɪ̃ɪ̃sɪ̃* se locomoverão nesta direção. Se a cabeça estiver voltado para a jusante, será esta a direção dos *kãõãɪ̃bõgɪ̃* e *tõɪ̃pɪ̃ɪ̃*. A posição da cabeça é discutida no instante do sepultamento, sendo determinada pelos parentes mais próximos. O processo de escolha exige uma série de ponderações e avaliações relacionadas à população *kãõãɪ̃bõgɪ̃* e *tõɪ̃pɪ̃ɪ̃* existente no cosmos. Consideram-se, basicamente, as mortes sofridas anteriormente pelo grupo local e as disposições dos corpos. Os parentes próximos, de forma geral, são enterrados em uma mesma posição. Isto porque deseja-se que seus *kãõãɪ̃bõgɪ̃* e *tõɪ̃pɪ̃ɪ̃* permaneçam juntos. Consideram-se, também, as mortes ocorridas em outros grupos locais. Se for este o critério principal de escolha, o morto será sepultado com a cabeça voltada para a direção do grupo local selecionado. Objetiva-se, assim, que os *tõɪ̃pɪ̃ɪ̃* do morto possam ir à procura dos *kãõãɪ̃bõgɪ̃* dos *ʔɪ̃bɪ̃ɪ̃sɪ̃* que habitam aquele lugar.

Usam-se assim os mortos para se criarem relações entre

os vivos, entre os grupos locais. A orientação do corpo, no túmulo, abre possibilidades de relação social com as demais aldeias Pirahã. A preocupação com as transformações *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* de um morto e suas relações com os demais *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* é permanente. Um fato que pudemos presenciar ajuda a perceber a importância desta concepção: trata-se de uma situação estabelecida por ocasião da morte de um animal doméstico. Como iremos detalhar mais adiante, esta categoria de animal cumpre o mesmo destino póstumo que os seres humanos (2); consequentemente recebem tratamento funerário idêntico ao dos humanos.O caso que passamos a relatar tem como sujeito um cachorro da aldeia do Marmelos. Após sua morte, seus donos decidiram transportá-lo até o Maici, para um antigo sítio Pirahã, para alí sepultá-lo; a decisão foi tomada considerando que a aldeia já contava com grande contingente de *tõĩpĩĩ*. O sepultamento na antiga aldeia garantiria que o *tõĩpĩĩ* do animal passaria a habitá-lo, reforçando, assim, os laços com o lugar.

Note-se que na concepção Pirahã, as relações sociais inter-grupais estabelecem-se por meio dos mortos, ou melhor, através de suas transformações em *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ*. O contato inter-aldeias é constantemente atualizado através dos *kãõãĩbõgĩ* e dos *tõĩpĩĩ* sob a forma de guerra e de canibalismo - questões cruciais da sociedade Pirahã, considerando-se que são as práticas através das quais estabelecem-se, de fato, relações sociais com o mundo exterior.

---

(2) Este ponto será tratado no ítem "Escatologia Animal".

O contato entre os vivos é entendido como um evento acidental. Quando da visita de membros de um grupo local a outro, há um incremento das sessões rituais em função do processo de contato entre os *tõĩpĩĩ* que acompanharam os membros do grupo visitante e os *kãõãĩbõgĩ* do grupo local visitado. As sessões rituais realizadas após a partida dos visitantes enfatizam a relação de guerra entre os *tõĩpĩĩ* dos respectivos grupos e o canibalismo de que os *kãõãĩbõgĩ* foram vítimas. Observamos, também , que os Pirahã evitam falar sobre as mortes ocorridas recentemente em seu grupo local para os membros de outros grupos locais . Quando realizamos uma viagem pelo território Pirahã,pudemos percorrer várias aldeias com as quais os índios da aldeida onde vivíamos não tinham contato há cerca de 20 anos. Ao retornarmos , os Pirahã demonstraram grande interesse em saber quem havia morrido nos outros grupos, se todos encontravam-se com saúde ou se havia alguém doente. Perguntaram-nos se havíamos conversado com determinadas pessoas e se a resposta fosse negativa supunham, imediatamente, que tinham morrido. Interpretamos tal fato como uma espécie de mapeamento do campo social, a partir da morte.Interdita-se a enunciação dos nomes dos mortos do próprio grupo local com o objetivo de evitar que chegue ao conhecimento dos *tõĩpĩĩ* dos demais grupos locais; agindo desta forma, informaram-nos os Pirahã do baixo Maici, os grupos poderão proteger os seus *kãõãĩbõgĩ* dos ataques e devoração dos *tõĩpĩĩ* do alto Maici.

5.2 - Transformações: Duplos

Apesar de já termos lidado ao longo deste trabalho com as categorias *kãõãĩbõ̃gĩ̃*, *tõĩpĩ̃ĩ̃* e *?ãbãĩsĩ̃* iremos, neste ítem , analisá-las em maiores detalhes.

O tema que norteia a relação entre os seres cosmológicos é o da mortalidade/imortalidade. Os *?ĩ̃bĩ̃ĩsĩ̃* são capazes de gerar seres, os *?ãbãĩsĩ̃*, seres imortais. Os *?ãbãĩsĩ̃* são produtos diretos dos *?ĩ̃bĩ̃ĩsĩ̃*, transformados, deformados. O *?ĩ̃bĩ̃ĩsĩ̃* entre a vida e a morte, entre dois estados dá origem a um ser imortal, porém com a forma, corpórea imperfeita. Explicita-se , aí, a idéia de duplicação do corpo. O *?ãbãĩsĩ̃* é o resultado e o sentido desta duplicação.

O *?ãbãĩsĩ̃* é, portanto, um duplo do corpo enquanto os *kãõãĩbõ̃gĩ̃* e *tõĩpĩ̃ĩ̃* são duplos da alma. Os *kãõãĩbõ̃gĩ̃* e *tõĩpĩ̃ĩ̃* são definidos pelas qualidades que representam; não o são por características corporais. Os *?ãbãĩsĩ̃* são imortais, desconhecem o tempo. Os *?ĩ̃bĩ̃ĩsĩ̃*, *kãõãĩbõ̃gĩ̃* e *tõĩpĩ̃ĩ̃*, por sua vez, são seres que vivenciam a morte.

Os *?ãbãĩsĩ̃*, como dissemos, são marcados, identificados pelo defeito físico. Os *kãõãĩbõ̃gĩ̃* e os *tõĩpĩ̃ĩ̃*, também estados de duplicação do *?ĩ̃bĩ̃ĩsĩ̃*, não são concepções construídas sobre a sua matéria; a ênfase é dada a determinadas qualidades do ser. Assim, os *kãõãĩbõ̃gĩ̃* e os *tõĩpĩ̃ĩ̃* são concebidos como estados exacerbados dos seres *?ĩ̃bĩ̃ĩsĩ̃* que ao morrerem assumem formas distintas e antitéticas.

Kãõãĩbõ̃gĩ̃ e *tõĩpĩ̃ĩ̃* são qualidades que um *?ĩ̃bĩ̃ĩsĩ̃* adquire após receber nomes de *?ãbãĩsĩ̃*. Tais nomes, doados de maneira indireta pelos *?ãbãĩsĩ̃*, são a condição de possibilidade dos

estados antitéticos(3). Desta perspectiva, o corpo não seria senão um invólucro destes estados qualitativos,os quais não estão ligados a aspectos fisiológicos do corpo.

Dissemos, em outro lugar, que os *kāōāĩbōgĩ* e os *tōĩpĩĩ* podem se liberar durante o sono dos indivíduos, pondo-se a vaguear pelo patamar Pirahã; nestas ocasiões, caso sejam mortos por outros *tōĩpĩĩ* transformam-se. A morte de um parente próximo é, também, responsável pela imediata liberação/ transformação dos *kāōāĩbōgĩ* e *tōĩpĩĩ* correspondentes ao último nome dos *kāōāĩbōgĩ* e *tōĩpĩĩ* correspondentes ao último nome de *?ābāĩsĩ* recebido pelo *?ĩbĩĩsĩ*. A liberação total de todos os *tōĩpĩĩ* e *kāōāĩbōgĩ* ainda contidos no *?ĩbĩĩsĩ*, dá-se por ocasião da sua morte.

As transformações *kāōāĩbōgĩ* e *tōĩpĩĩ* são pensadas a partir do *?ĩbĩĩsĩ*. Como vimos, cada nome de *?ābāĩsĩ* que o *?ĩbĩĩsĩ* porta corresponde à existência de um *käōāĩbōgĩ* e um *tōĩpĩĩ*. Cada nome de *?ābāĩsĩ* adquire uma forma, terá um formato semelhante ao do *?ĩbĩĩsĩ*. Com a morte do *?ĩbĩĩsĩ*, seu corpo se parte ao meio: do lado esquerdo surgirá um *kāōāĩbōgĩ* e do lado direito , um *tōĩpĩĩ*. Cada metade irá se reconstituindo vagarosamente até atingir uma forma única. Vê-se, assim que a morte dá ensejo a uma proliferação de suportes, originados de um nome de *?ābāĩsĩ*. A dualidade característica do *?ĩbĩĩsĩ* vivo - portar o *kāōāĩbōgĩ*

(3) Observamos que as crianças que morrem antes de terem adquirido nomes de *?ābāĩsĩ* recebem, imediatamente após sua morte, nomes de *?ābāĩsĩ* que lhes são transmitidos pelos seus pais. Esta nominação lhes permite ter uma existência póstuma.

e o *tõĩpĩĩ* - qualidades antitéticas que constituem o ser e a pessoa Pirahã - deixa de existir após sua morte. Neste novo estado, as qualidades são destacadas, e sua representação sob a forma corporal explicita esta separação. O corte, a divisão ao meio que se opera nestas qualidades "corporificadas" quer suprimir, de forma radical, a dualidade potencial pré-existente, contida no *?ĩbĩĩsĩ*. Após a morte não há mais a possibilidade de o bom e o mau, de o pacífico e o guerreiro, de a vítima e o canibal conviverem num mesmo suporte. Com a morte separam-se e estereotipam-se as qualidades, que ganham suportes próprios e distintos.

Nas descrições, os *tõĩpĩĩ* e os *kãõãĩbõgĩ* são estereotipados, as qualidades de cada um são acentuadas assim como suas maneiras de atuar. Dos *tõĩpĩĩ* enfatizam o canibalismo. Sempre voltado para a guerra, trazem em seus corpos as marcas da pintura corporal feita com jenipapo, indicando sua qualidade de guerreiros; passam toda a sua existência perseguindo os *kãõãĩbõgĩ* para matá-los e devorá-los. Quando conseguem abatê-los como caça, comem-nos assados, no moquém.

Os *kãõãĩbõgĩ* são pacíficos e nômades, percorrem o patamar subterrâneo sem parada certa. Alimentam-se de peixes e frutas. Os *tõĩpĩĩ*, ao contrário, têm vida sedentária, vivem em casas construídas no patamar subterrâneo. Após a morte de um *?ĩbĩĩsĩ*, os *tõĩpĩĩ* provenientes deste corpo vão residir no local onde o *?ĩbĩĩsĩ* foi sepultado. Saem, apenas, para fazer expedições de caça. Os *kãõãĩbõgĩ* deslocam-se por outros lugares, não retornando jamais ao local da sepultura, visto que este é habitado pelos *tõĩpĩĩ*. Embora os *tõĩpĩĩ* sejam inimigos dos *kãõãĩbõgĩ*,

abrem exceção àqueles *kãõãĩbõ̃gĩ* que compartilharam consigo de um mesmo *?ĩbĩĩsĩ*. Sua hostilidade é dirigida contra aqueles que provêm de outros suportes corporais. Há, aqui, claramente, a intenção de marcar uma identidade entre os *kãõãĩbõ̃gĩ* e os *tõĩpĩĩ* que se originaram de um mesmo corpo.

Como foi assinalado, aqueles que lamentam muito um morto, mesmo não sendo parentes próximos deste, poderão liberar seus *kãõãĩbõ̃gĩ* e *tõĩpĩĩ*. Dizem os Pirahã que o choro do *?ĩbĩĩsĩ* faz com que os *kãõãĩbõ̃gĩ* e *tõĩpĩĩ* do morto identifiquem-se com os dos *?ĩbĩĩsĩ* vivos, que irão se juntar àqueles, passando a formar um grupo de *tõĩpĩĩ* e de *kãõãĩbõ̃gĩ*. Os *kãõãĩbõ̃gĩ* liberados e transformados reunem-se em grupo, formando uma espécie de corporação. Não é suficiente a liberação dos *kãõãĩbõ̃gĩ* e *tõĩpĩĩ* referentes aos nomes de *?ãbãĩsĩ* do *?ĩbĩĩsĩ* morto; é necessário que outros *tõĩpĩĩ* e *kãõãĩbõ̃gĩ* escapem e se unam aos que foram liberados após a morte de um *?ĩbĩĩsĩ*, passando, assim, a conformar grupos. O ideal de vida gregário que os *?ĩbĩĩsĩ* desejam conseguem-no nas transformações *tõĩpĩĩ* e *kãõãĩbõ̃gĩ*. Os seres pas - síveis de morte - os *?ĩbĩĩsĩ*, os *kãõãĩbõ̃gĩ* e os *tõĩpĩĩ* - adotam o ideal de existência em grupo enquanto que os *?ãbãĩsĩ*, seres imortais, vivem sós. Os *?ãbãĩsĩ*, mesmo quando muitos,são de uma única espécie, não havendo diferença entre eles. São, portanto, seres únicos, habitam os mesmos lugares, têm a mesma forma e a mesma qualidade. Os *?ãbãĩsĩ* não são indivíduos,mas classes. Os *kãõãĩbõ̃gĩ*, os *?ĩbĩĩsĩ* e os *tõĩpĩĩ* são, sempre, indivíduos. Portam diferenças que os singularizam. Do nome às vontades e aos desejos, são diferentes. Os *?ãbãĩsĩ*, por sua vez, são classes de um só elemento ou então vários seres idênticos

que compreendem uma mesma classe.

O nome de *ʔãbãĩsĩ* que o indivíduo porta é a condição da aquisição dos estados de *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ*, que garantirão aos Pirahã a continuidade da vida após a morte. A transformação dos *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* inicia-se ainda durante a existência do *ʔĩbĩĩsĩ*, durante sua vida. A necessidade que todo *ʔĩbĩĩsĩ* tem de acumular nomes de *ʔãbãĩsĩ* se explica pelo seu destino póstumo marcado pelo caráter gregário de existência das transformações *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ*.

A singularidade de um *ʔĩbĩĩsĩ* dá lugar à multiplicidade, ao grupo. Neste sentido a morte parece tornar possível a utopia da vida social - a partir de um ser único atingir uma total sociabilidade. A formação de vários seres *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* a partir de um mesmo suporte corporal garantiria, assim, o ideal de sociabilidade, não sendo necessária a existência de outros indivíduos para construir relações. A vida social dos *tõĩpĩĩ* e dos *kãõãĩbõgĩ* tem sua origem em uma única morte, de um único corpo. Para os Pirahã, portanto, a morte é o grande momento de liberação dos *kãõãĩbõgĩ* e dos *tõĩpĩĩ* que os constitui enquanto seres sociais, inter-relacionáveis. A morte, ao mesmo tempo que separa os *kãõãĩbõgĩ* dos *tõĩpĩĩ*, possibilita uma maior sociabilidade. É como se a diferença entre *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* se acentuasse permitindo, assim, que se atinja o nível ideal de sociabilidade. Ideal que é vivido entre iguais, exatamente porque existe uma diferença que permite o estabelecimento desta relação. Os *tõĩpĩĩ* estão de um lado e os *kãõãĩbõgĩ* de outro. Separados, diferentes, sociáveis.

Considera-se acidental a liberação do *tõĩpĩĩ* do *kãõãĩbõgĩ*

que ocorre durante a vida do *ʔɨbɨ̃ɨ̃sɨ̃*; em geral, pode acontecer seja no período do sono, seja em virtude da morte de um parente próximo ou mesmo por um corte que ocasione uma grande perda de sangue. Tais eventos são da ordem do imponderável, do acaso. Os produtos de tais transformações vivem vidas solitárias. Não constituem um núcleo social, como se dá quando há a liberação pela morte de um indivíduo. São como que preâmbulos de um processo, antes mesmo da morte do corpo.

Após quatro dias do sepultamento(4), os parentes próximos do morto organizam o seguinte ritual: armados com paus, arcos e flechas, facas e terçados, percorrem toda a aldeia entoando cânticos de guerra. Com esta performance buscam atrair os *tõɨpɨ̃ɨ̃* do morto, para que compareçam ao ritual: o xamã atua como as transformações do morto. Os *tõɨpɨ̃ɨ̃* originados daquele *ʔɨbɨ̃ɨ̃sɨ̃* surgem no ritual, então, proferindo seus nomes, que coincidem com todos os nomes que o morto acumulou durante a vida. Após o comparecimento dos *tõɨpɨ̃ɨ̃* do morto, os parentes próximos deixam suas armas no chão e, juntos, vão cantar e dançar. Neste momento,representam os *kãõãɨbõgɨ̃*. Realizam a performance dos *kãõãɨbõgɨ̃* procurando, desta forma, invocar aqueles originados do *ʔɨbɨ̃ɨ̃sɨ̃* recém-falecido para que compareçam ao ritual. Um após outro,pela performance do xamã, os *kãõãɨbõgɨ̃* apresentam-se na sessão.(5) Vê-se que em dois momentos distintos do ritual os vivos como que

---

(4) Este é o período de tempo necessário para que se efetue a transformação total dos *kãõãɨbõgɨ̃* e dos *tõɨpɨ̃ɨ̃*.

(5) Este ritual é o primeiro que se realiza após a morte de um *ʔɨbɨ̃ɨ̃sɨ̃* O - corre, geralmente, no crepúsculo vespertino.

atualizam os *tõĩpĩ̃* e os *kãõãĩbõ̃gĩ̃*. Note-se, também, que é somente neste ritual que os dois estados comparecem, embora alternando-se. Ao atuarem como os *kãõãĩbõ̃gĩ̃* e os *tõĩpĩ̃*, os vivos procuram estabelecer uma espécie de identificação com os *kãõãĩbõ̃gĩ̃* e *tõĩpĩ̃* do *ĩbĩ̃ĩsĩ̃* morto para que estes compareçam ao ritual. O ritual parece ser, assim, um congraçamento entre os vivos e os mortos. Vivos que se passam por mortos e mortos que vêm ao mundo dos vivos. Os *kãõãĩbõ̃gĩ̃* e os *tõĩpĩ̃* dos mortos comparecem ao ritual representando cada um dos nomes de *?ãbãĩsĩ̃* que o *?ĩ̃bĩ̃ĩsĩ̃* acumulou durante sua existência. O ritual que evoca os nomes dá conta de uma existência. Os *kãõãĩbõ̃gĩ̃* e os *tõĩpĩ̃* comparecendo simbolizam o encerramento da existência do *?ĩ̃bĩ̃ĩsĩ̃* ao mesmo tempo que lhe afirmam sua continuidade.

Os vivos, ao passarem por *kãõãĩbõ̃gĩ̃* e *tõĩpĩ̃* no ritual, identificam-se com essas transformações. Sua atitude parece evidenciar que são solidários com esta nova forma de existência . De fato, os parentes próximos da vítima perdem seus *kãõãĩbõ̃gĩ̃* e *tõĩpĩ̃* com sua morte. O ritual é o locus de representação desta perda.

Os *tõĩpĩ̃* e os *kãõãĩbõ̃gĩ̃* após a separação, são, em essência, iguais aos *?ĩ̃bĩ̃ĩsĩ̃*. A diferença está, poderíamos dizer, na superfície, no que recobre o corpo. Os *tõĩpĩ̃* estão identificados à superfície corporal preta, à de jenipapo. Os *kãõãĩbõ̃gĩ̃* são identificados à superfície corporal vermelha, à pintura de urucum. A distinção entre *kãõãĩbõ̃gĩ̃* e *tõĩpĩ̃* faz-se, portanto,a partir da coloração de suas peles.

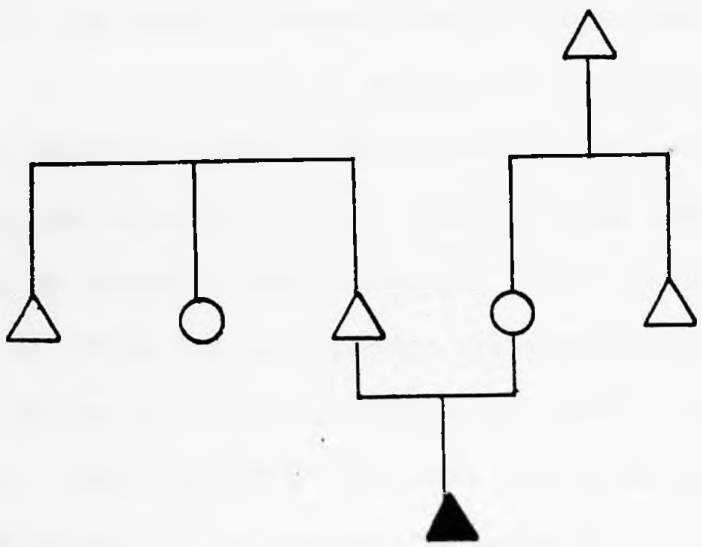
A pintura corporal marca suas diferenças. Os *kãõãĩbõ̃gĩ̃* fazem-na, basicamente, com o urucum, obtendo o tom vermelho. U-

sam o jenipapo para dar, apenas, uns traços pretos sobre a coloração avermelhada. Os *tõĩpĩĩ* usam a cor preta para tingir seus corpos; não usam o urucum (somente as crianças *tõĩpĩĩ* podem usar o urucum). O jenipapo que os *tõĩpĩĩ* usam em suas pinturas não é o mesmo que os *kãõãĩbõgĩ* utilizam; para se obter a tinta preta é necessário submetê-lo à ação do fogo, assando-o. Assinalamos que a superfície é muito importante na constituição da imagem corporal dos *kãõãĩbõgĩ* e dos *tõĩpĩĩ*. Enquanto a questão básica entre *ʔĩbĩĩsĩ* e *ʔãbãĩsĩ* está na forma corporal, entre *ʔĩbĩĩsĩ* e *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* está na superfície, no envoltório corporal.

Outro elemento diferenciador entre *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ*, é a alimentação. A alimentação é um operador classificatório potente no universo Pirahã, trabalhando a favor da diferenciação entre os seres. Os *kãõãĩbõgĩ* não se alimentam de caça, apenas de peixes e de algumas frutas. Os *tõĩpĩĩ* alimentam-se somente de carne e de farinha de milho. Outra diferença é na maneira de construir suas habitações: os *kãõãĩbõgĩ* constroem casas de tábuas, cobertas, sem aberturas laterais, de forma que não sejam atingidas pelas flechas lançadas pelos *tõĩpĩĩ*; os *tõĩpĩĩ* fazem casas de pedra. Segundo os Pirahã, as pedras são suficientemente fortes para suportar os frequentes ataques desferidos por *tõĩpĩĩ* inimigos.

O mundo dos mortos, dos *kãõãĩbõgĩ* e dos *tõĩpĩĩ* é marcado pela afirmação da afinidade. Dizem que casam-se somente com as primas cruzadas bilaterais. Esta dado foi enfatizado pelos informantes para marcar a oposição ao mundo dos *ʔĩbĩĩsĩ* onde embora haja uma ideologia de casamento com a prima cruzada, este raramente ocorre. Assim, os *kãõãĩbõgĩ* e os *tõĩpĩĩ* casam-se de acor-

do com a regra prescritiva de casamento. Talvez, aqui, explique-se, por um lado, a necessidade dos parentes próximos do morto - os *?ähãĩgĩ* - liberarem seus *tõĩpĩĩ* e *kãõãĩbõgĩ*. Uma morte origina grupos de parentes *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ*, sendo a afinidade estabelecida no interior do próprio grupo de parentesco. Exemplifiquemos com um caso real em que a morte de alguém (ego) franqueou a transformação de um *kãõãĩbõgĩ* e um *tõĩpĩĩ* nos seguintes parentes:



Os *kãõãĩbõgĩ* e os *tõĩpĩĩ* prosseguem em sua existência buscando afins com quem se casam, reproduzindo, assim, a sociedade dos mortos. Os Pirahã são, sistematicamente, informados pe-

lo xamã sobre o que se passa no patamar subterrâneo. Os temas do parentesco e da aliança são privilegiados. O mundo dos mortos parece constituir uma outra sociedade conforme a imagem da sociedade terrena, mas, de fato, dessemelhante. Para os Pirahã, a sociedade dos mortos é a realização do seu ideal de sociedade. É a sua utopia. O interesse pela sedentarização, a construção de casas, a sociabilidade como forma extrema de representação das relações sociais, a valorização da afinidade como constituinte e originadora de uma sociedade, são elementos do projeto imaginário Pirahã que se realiza no mundo dos mortos. Essa "realidade imaginada", os vivos a experimentam no cotidiano.

Para os Pirahã, a morte não é a finalização de um processo. O encontro com a finitude, é, sim a possibilidade de continuidade, de uma existência que não pode mais ser vivenciada a partir de um suporte corporal, do *ʔĩbĩĩsĩ*; ela prosseguirá doravante, através das qualidades ou estados: os *kãõãĩbõgĩ* e os *tõĩpĩĩ*. Estes não são considerados como etapas finais de uma existência. São a própria possibilidade de desdobramento da existência no mundo dos mortos: casam-se e procriam. Os filhos asseguram a continuidade da existência. Eles recebem nomes dos *ʔãbãĩsĩ*. Constitui-se outra sociedade da qual os Pirahã participam através das informações transmitidas pelos xamãs, quando de suas incursões ao mundo dos mortos. Casamentos, redes de parentesco dos *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* são temas presentes nas conversas entre os Pirahã.

Os *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* experimentam diferentes formas de transformação denominadas *ʔãgãĩtãĩ* e *ʔãgãĩtãĩbãĩ* - tornar-se outro (diferente de si) e tornar-se igual (à si mesmo). O proces-

so de transformação nos foi explicado por analogia à metamorfose sofrida pela lagarta ao transformar-se em borboleta. Ao transformar-se em borboleta, a lagarta transforma-se em algo diferente de si própria. Os *tõĩpĩĩ*, como a lagarta, tornam-se outros, *?ãgãĩtãĩ*. Os *kãõãĩbõgĩ* têm a capacidade de virar o mesmo. Transformam-se, pelo processo *?ãgãĩtãĩbãĩ*, atingindo, ao final deste, sua forma anterior. Os Pirahã frisam que o único ser do cosmos a conseguir executar a transformação *?ãgãĩtãĩbãĩ*, transformando-se em igual, é o *kãõãĩbõgĩ*. Os *tõĩpĩĩ*, depois de mortos; transformam-se em outro ente designado *kõbĩãĩ*: um *tõĩpĩĩ* com características exacerbadas.

Parece existir uma gradação entre as categorias *kãõãĩbõgĩ*, *tõĩpĩĩ* e *kõbĩãĩ*. Um gradiente estabelecido a partir da noção de predação relacionada à concepção de canibalismo: do canibalismo absoluto, representado pelos *kõbĩãĩ*, à pacificidade, à ausência de canibalismo, o caso dos *kãõãĩbõgĩ*. Os *kõbĩãĩ* e os *kãõãĩbõgĩ* estariam nas posições extremas, os *tõĩpĩĩ* estariam na posição intermediária. O *kõbĩãĩ* não comparece ao ritual executado pelo xamã. Mesmo assim transmite seu nome por meio dos *tõĩpĩĩ* que falam sobre os *kõbĩãĩ*, que porventura encontraram. Ao morrer,o *kõbĩãĩ* não retorna a *tõĩpĩĩ*: transforma-se em *kãõãĩbõgĩ*. Explicita-se, assim, o encontro das posições extremas *kãõãĩbõgĩ* e *kõbĩãĩ*:

kãõãĩbõgĩ ———————— *kãõãĩbõgĩ*

tõĩpĩĩ ———————— *kõbĩãĩ* ———————— *kãõãĩbõgĩ*

Pensamos que o fato dos *kõbĩãĩ* não comparecerem ao ritual se explique pela posição intermediária que ocupam no siste-

ma de transformações. São a passagem da categoria *tõĩpĩĩ* para a categoria *kãõãĩbõgĩ*. Os *kõbĩãĩ* são um artifício lógico para esta passagem,no que se refere a própria exarcerbação das qualidades do *tõĩpĩĩ* e sua proximidade com os *kãõãĩbõgĩ*. *Kõbĩãĩ* não é uma categoria definida, é um momento de passagem, um operador da transformação do sistema na direção dos *kãõãĩbõgĩ*.

As vidas sucessivas dos *kãõãĩbõgĩ* são marcadas por uma mudança em sua cor. São modificações de superfície já que um *kãõãĩbõgĩ* transforma-se, sempre, em um igual. As três mortes e as três vidas que experimentam são associadas a três cores: preta, vermelha e branca. Tem-se, assim, os *kãõãĩbõgĩ* pretos, vermelhos e brancos,cada cor simbolizando o estágio, de vida ou de morte,em que se encontram. Como dissemos, os *kãõãĩbõgĩ* e os *tõĩpĩĩ* distinguem-se pela superfície;há portanto,ênfase na pintura corporal. O branco indica a ausência de pintura corporal. A ordem das transformações é sequencial: um *kãõãĩbõgĩ* preto ao morrer torna-se vermelho; e após outra morte surge com a cor branca;o *kãõãĩbõgĩ* branco transforma-se em jaguar.

Tem-se, aqui, novamente um gradiente, no processo de transformação dos *kãõãĩbõgĩ*:

preto —— vermelho —— branco —— jaguar

Este processo explicita a idéia de perda de traços culturais. Senão, vejamos: quando os Pirahã qualificam o *kãõãĩbõgĩ* como "preto" não estão dizendo que o *kãõãĩbõgĩ* seja preto,essencialmente: referem-se ao preto como a cor que está sobrepujando o vermelho, que recobre o vermelho - pintura original, primeira, feita sobre a pele, sobre o "branco", ausência de tintura. Neste sentido, tem-se um processo em que a superfície vai sendo retirada até reaparecer a base (a pele) branca. Tem-se,assim, uma

desculturalização dos *kãõãĩbõgĩ*; ao final do processo transforma-se um jaguar. Paralelamente, observa-se uma espécie de gradação entre os *kãõãĩbõgĩ*, associada ao potencial de agressividade (defensiva) que detêm em relação aos *tõĩpĩĩ*. Este se traduz pela capacidade de utilização da essência do *sĩpĩõhõãĩõ* (poção feita com raspas da árvore de mesmo nome). A poção parece ter maior poder letal quando utilizada pelos *kãõãĩbõgĩ* pretos; a capacidade decresce nas mãos dos vermelhos, perdendo sua eficácia no que se refere aos brancos. Os Pirahã afirmam que estes são completamente "mansos". Vemos, aqui, dois gradientes trabalhando num mesmo sentido. O primeiro aponta para o fenômeno da desculturalização, evidenciado pela perda das "peles culturais" - camadas de pintura corporal - para se alcançar a pele branca. Os Pirahã frisam que tornar-se jaguar seria como "vestir uma roupa", cobrir-se assumindo uma nova pele. Parece haver uma orientação em direção à natureza: o jaguar seria o destino natural.Em termos de um gradiente, a capacidade de eliminar os *tõĩpĩĩ* anula-se, praticamente, nos *kãõãĩbõgĩ* brancos. Estes não têm interesse em se defender dos *tõĩpĩĩ*. Quanto mais próximos do destino final, menor capacidade de evitá-lo, menor capacidade de defesa. Esquematicamente:

preto	———	vermelho	———	branco
+(cultura)				-(cultura)
+(predação)				-(predação)

Dissemos, acima, que os *kãõãĩbõgĩ* e os *tõĩpĩĩ* podem ser liberados antes da morte do *ʔĩbĩĩsĩ*. Esta idéia explicita uma concepção de morte singular. É muito comum o uso da categoria morte

(*hõãõɪgɪ̃ãɪ̃*) em relação a indivíduos ainda vivos. Um exemplo talvez possa elucidar esta concepção: no dia seguinte à uma sessão ritual, o xamã informou que um *tõɪpɪ̃ɪ̃* de nome *Pãɪtɪ̃*, habitante das terras ao norte do rio Marmelos, estivera entre eles e que, enquanto alguns Pirahã dormiam, devorara alguns *kãõãɪbõgɪ̃*, libertos pelo sono, que vagavam pela redondeza. O xamã dizia: "*Tɪ̃ɪ̃ hõãõɪgɪ̃ãɪ̃, ʔɪãõɪ̃ hoaoɪgɪai*". Referia-se aos *kãõãɪbõgɪ̃* de *Tɪ̃ɪ̃* e de *ʔɪ̃ãõɪ̃* que haviam sido devorados por *Pãɪtɪ̃*. Passeavam pela praia alta quando foram surpreendidos pelo *tõɪpɪ̃ɪ̃* que, de um só golpe os matou e devorou. Note-se que o xamã referia-se não ao indivíduo que portava o nome *Tɪ̃ɪ̃*, mas sim ao nome *Tɪ̃ɪ̃* que o indivíduo portava; aos *kãõãɪbõgɪ̃*, referentes ao nome, que haviam sido mortos pelo *tõɪpɪ̃ɪ̃*.

O contato entre os Pirahã e os *kãõãɪbõgɪ̃* é marcado por um relacionamento pacífico, amistoso. Eles se fazem presentes na vida cotidiana. Quando saem em expedições de pesca, os Pirahã notam, muitas vezes, a presença dos *kãõãɪbõgɪ̃*. Rastros encontrados pelos caminhos, ausência de peixes nos lagos, são sinais que anunciam a presença dos *kãõãɪbõgɪ̃*, que por alí pescaram recentemente. Ao invés de reconhecerem a presença de outros vivos preferem pensar que se tratam deles mesmos, mortos. Percebemos que nas ocasiões em que os Pirahã poderiam referir-se aos *ʔɪbɪ̃ɪsɪ̃* de outras aldeias para explicar algum ocorrido no seu patamar, não o fazem. Neste sentido, as relações com os *ʔãbãɪsɪ̃*, *kãõãɪbõgɪ̃* e *tõɪpɪ̃ɪ̃* revestem-se de um caráter fundamental para o entendimento e explicação do universo Pirahã; é através destas relações estabelecidas com o cosmos que procuram dar conta de todas as situações na sociedade.

Os *tõĩpĩ̀ĩ́*, os *kãõãĩbõ̀gĩ́* e os *?ĩ̀bĩ̀ĩ́sĩ́* são os únicos seres antropomorfos que contém *bĩ̀ĩ́sĩ́* (sangue) no organismo. Os *?ãbãĩ́sĩ́* não o tem. Em outro lugar evidenciamos a associação entre sangue e possibilidade de morte. Portanto, somente os seres que possuem sangue no organismo morrem. O sangue é, ao mesmo tempo, a possibilidade de transformação. A metamorfose dos *kãõãĩbõ̀gĩ́* e dos *tõĩpĩ̀ĩ́* se realiza através do sangue que escapa do organismo. Neste sentido que o sangue é pensado como um fluido que possibilita a continuidade. O sangue liberto do corpo segue metamoforseando-se até constituir uma forma, um ser. O mesmo ocorre quando um *?ĩ̀bĩ̀ĩ́sĩ́* acidenta-se e sofre um corte profundo liberando grande quantidade de sangue; essa substância que chega ao exterior, libera os *kãõãĩbõ̀gĩ́* e os *tõĩpĩ̀ĩ́* daquele *?ĩ̀bĩ̀ĩ́sĩ́*. O fluxo de sangue que escoa do organismo é o móvel da transformação em *kãõãĩbõ̀gĩ́* e *tõĩpĩ̀ĩ́*. Parece haver certas associações entre fluidos que escapam do organismo à liberação dos *tõĩpĩ̀ĩ́* e *kãõãĩbõ̀gĩ́*. Vejamos alguns exemplos. Foi-nos relatado que um homem ao comer um peixe que não estava totalmente cozido sentiu-se muito mal, vomitando incessantemente. Os Pirahã disseram que houve perda ou liberação dos *kãõãĩbõ̀gĩ́* e *tõĩpĩ̀ĩ́*, relacionados ao seu último nome. Em outra ocasião, um indivíduo diante da perda, da morte de um parente próximo chorou demasiadamente; as lágrimas que escaparam de seu corpo libertaram os *kãõãĩbõ̀gĩ́* e os *tõĩpĩ̀ĩ́* referentes a seu último nome.

Existem, portanto, três situações em que o *kãõãĩbõ̀gĩ́* e *tõĩpĩ̀ĩ́* são liberados. Apresentam em comum o fato de que algo que se encontrava contido no corpo, certas substâncias (lágrima, vômito, sangue) terem sido liberadas. Estes seriam, então, os

fluidos condutores dos *kãõãĩbõ̃gĩ̃* e dos *tõĩpĩ̃ĩ̃*. Algo que se exterioriza, escapa do corpo. Os *kãõãĩbõ̃gĩ̃* e os *tõĩpĩ̃ĩ̃*, de acordo com esta concepção, saem do *?ĩ̃bĩ̃ĩsĩ̃*, são libertos. O *?ĩ̃bĩ̃ĩsĩ̃* é, portanto, concebido como sendo um invólucro do *kãõãĩbõ̃gĩ̃* e do *tõĩpĩ̃ĩ̃*.

A liberação ocorre nas seguintes circunstâncias: nos estados de inconsciência, durante o sono; na morte; na ultrapassagem das fronteiras da matéria pelas substâncias (sangue, vômito, lágrima). Porém, frisamos que não são todas as substâncias que escapam do *?ĩ̃bĩ̃ĩsĩ̃* que propiciam a liberação dos *kãõãĩbõ̃gĩ̃* e dos *tõĩpĩ̃ĩ̃*. A urina, as fezes, a saliva, o sangue menstrual, o sêmem, o suor, não são substâncias condutoras. O que as diferencia, ou melhor, o que faz com que umas e não outras sejam condutoras dos *kãõãĩbõ̃gĩ̃* e *tõĩpĩ̃ĩ̃*? Pensamos que a primeira classe de substâncias, as condutoras, são resultados de ação, de interferência exógena: um corte, um alimento deteriorado, uma morte. Algo, portanto da ordem do acontecimento. As substâncias relacionadas à segunda classe, as não condutoras, resultam da ação do organismo, estão integradas ao seu funcionamento, são percebidas como manifestações naturais, no sentido de serem próprias do mecanismo orgânico do *?ĩ̃bĩ̃ĩsĩ̃*. (6)

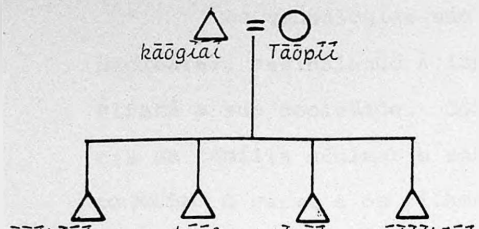
A morte parece ser o pressuposto da vida, condição de continuidade de uma existência que se realizará no plano imagi-

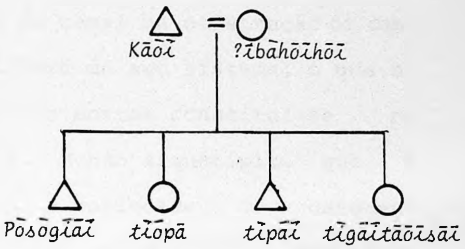
---

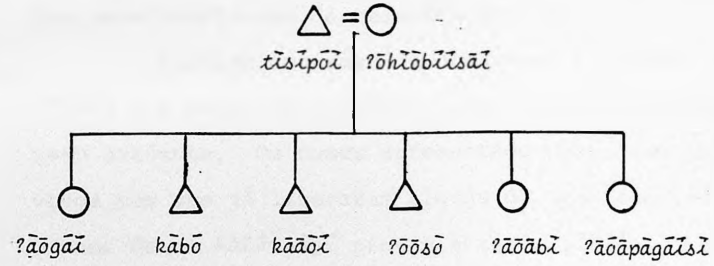
(6) A percepção destas substâncias como sendo da ordem natural, não implicando em qualquer tipo de evitação ou tabu, evidencia, também, sua relação metonímica, de contugüidade ao corpo. Explica, outrossim, a naturalidade com que manipulam estas substâncias, motivo de estranhamento e repulsa por parte de estrangeiros, membros de outras sociedades, indígenas ou nacional.

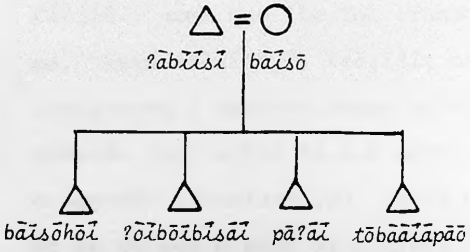
nário. Os Pirahã desejam chegar ao seu destino, o jaguar imortal. Não é um objetivo, uma meta, é uma consequência lógica da escatologia Pirahã. À existência post-mortem atribuem o mesmo estatuto de realidade que dão à vida neste patamar. Os *kãõãĩbõgí* e os *tõĩpíí* desenvolvem suas existências em permanente contato com os vivos. Os rituais, como observamos no capítulo anterior, contribuem para reforçar a representação de uma coexistência dos vivos e dos mortos. Diríamos que não são os mortos que vivem com os vivos, mas os vivos que coexistem com os mortos. A morte engendra uma percepção sui generis da vida, um modo singular de construí-la, tendo, assim, grande produtividade no sistema cosmológico.

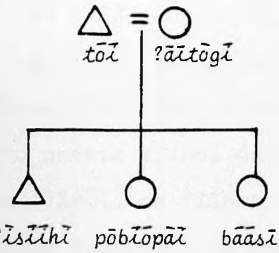
A escatologia Pirahã atribui uma valoração positiva à existência post-mortem . A "vida" dos mortos engendra a sociabilidade, é representada como locus privilegiado da sociedade. Os Pirahã traçam genealogias dos *kãõãĩbõgí* e dos *tõĩpíí*, respectivamente. Especualm sobre os casamentos possíveis e sobre a prole. A aliança encontra-se neste mundo, no sentido de que os casamentos colocam categorias e grupos sociais em relação. Os casamentos são realizados segundo uma regra específica que prescreve a união de primos cruzados bilaterais. Note-se que no patamar subterrâneo, as prescrições são observadas e, portanto, o sistema de parentesco alcança o nível ideal de operacionalidade. Vejamos alguns exemplos de genealogias dos *kãõãĩbõgí* construídas pelos Pirahã:


kāōgīaī
Tāōpīī
aāīhīāī
kāō?
tīsōī
tāīīīhīāī


Kāōī
?ībāhōīhōī
Pōsōgīaī
tīōpā
tīpāī
tīgāītāōīsāī


tīsīpōī
?ōhīōbīīsāī
?ā̤ōgāī
kābō
kāāōī
?ōōsō
?āōābī
?āōāpāgāīsī


?ābīīsī
bāīsō
bāīsōhōī
?ōībōībīsāī
pā?āī
tōbāāīāpāō


tōī
?āītōgī
?īsīīhī
pōbīōpāī
bāāsī

ração dos *?ãbãĩsĩ* com as mulheres *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ*. Os *?ãbãĩsĩ* nominam, de forma direta, os filhos destas uniões, assim como as transformações dos pais (7). A ligação entre os dois mundos, o mundo dos *?ãbãĩsĩ* e o mundo dos *kãõãĩbõgĩ / tõĩpĩĩ* é direta, sem intermediações. O fato de no mundo dos mortos não haver uma interação com a natureza como a que vigora no mundo dos vivos, evidencia por um lado sua separação do mundo natural ao mesmo tempo que reforça seu caráter eminentemente social.

Os vivos, por meio das interferências do xamã, acompanharão as respectivas transformações dos *kãõãĩbõgĩ* e dos *tõĩpĩĩ*, localizando-os no espaço (numa família elementar constituída) e no tempo (num momento de suas transformações).

Ao finalizar, apresentaremos alguns dados que nos ajudam a pensar a visão que os *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* têm de natureza em relação à dos *?ĩbĩĩsĩ*. Os *kãõãĩbõgĩ* e os *tõĩpĩĩ* se referem aos animais habitantes do patamar Pirahã utilizando um léxico distinto do que é usado pelos *?ĩbĩĩsĩ*. Por exemplo:

	?ĩbĩĩsĩ	*k. e t.*
anta -	*kãbãtĩ*	- *?ããĩhĩãĩ*
veado -	*bãĩtõĩ*	- *pãĩĩhĩ*
paca -	*kãĩ?ĩ*	- *?õĩhĩãĩ*
jacu -	*kãbõĩbãgĩ*	- *bõõbĩĩsãĩ*

(7) As transformações dos filhos não são acompanhadas. A referência aos filhos é assinalada mas o que acontecerá com eles não é explicitado.

Os *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* re-classificam a natureza (aqui referida aos animais) no patamar Pirahã (8). A re-classificação, ou a classificação dos animais do patamar Pirahã realizada pelos *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ*, cria uma diferença entre *kãõãĩbõgĩ* / *tõĩpĩĩ* e *?ĩbĩĩsĩ* uma vez que são atribuidas aos mesmos elementos designações distintas. Por outro lado, a diferença entre eles é, também, evidenciada na maneira como pensam a natureza(os animais), como constroem conceitos distintos sobre a mesma temática. Os *kãõãĩbõgĩ* e os *tõĩpĩĩ* prescindem da natureza para se reproduzir, isto é, a concepção em seu mundo é feita pelos *?ãbãĩsĩ*. A concepção é da ordem da cultura. Os seus filhos ganham nomes de *?ãbãĩsĩ*. No mundo dos *?ĩbĩĩsĩ* a natureza participa da concepção. Os *?ĩbĩĩsĩ* são produzidos, determinadamente, pela natureza. Num caso a natureza é interior à sociedade. No outro, entre os *kãõãĩbõgĩ* e os *tõĩpĩĩ* ela é exterior. A referência lexical distinta, daquela dos Pirahã, sobre a natureza, parece-nos querer marcar essa diferença de percepção e construção do natural.

---

(8) No patamar que habitam não existe um nome próprio para cada animal, pois são todos misturados.

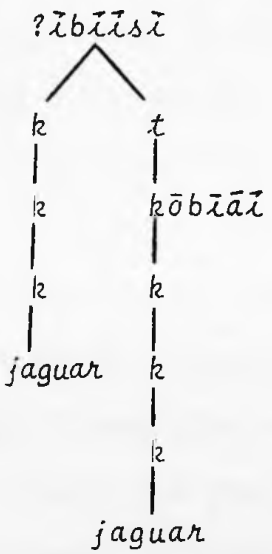
5.3 - Devir Jaguar

A morte dá início a um sistema de transformações cujo termo é o jaguar. Se observarmos o gráfico da pg. 178 que resumia as transformações em *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ*, notamos que o processo não é simétrico. O *kãõãĩbõgĩ* assume outras duas representações *kãõãĩbõgĩ* até atingir a imagem de jaguar. Os *tõĩpĩĩ* transformam-se primeiramente em *kõbĩãĩ*, o qual se transforma por três vezes sucessivas em *kãõãĩbõgĩ* até assumir a forma de jaguar imortal. Diríamos assim que o sistema trabalha na direção dos *kãõãĩbõgĩ*. Após a morte é-se, sobretudo, *kãõãĩbõgĩ*, com duas passagens: uma por *tõĩpĩĩ* e outra por *kõbĩãĩ*. A ênfase nos *kãõãĩbõgĩ* se justifica ao pensarmos que o ideal de vida póstuma é ser *kãõãĩbõgĩ*. Devido a isso observa-se uma predominância da transformação no mesmo, no igual. Os *tõĩpĩĩ*, *kõbĩãĩ* e o jaguar imortal constituem as diferenças introduzidas no sistema de transformações. Os *tõĩpĩĩ* e os *kõbĩãĩ* são mediadores para a semelhança. O jaguar imortal afirma a diferença.

As transformações *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* são projetadas no tempo. Tem uma temporalidade interna, própria ao sistema, assim como reflete um período de tempo. O tempo interno estrutura-se a partir das diversas transformações. O sistema trabalha assim com um tempo contínuo, desenvolvido passo a passo, com sucessivas operações. O tempo interno trabalha no sentido de completar o processo por meio da passagem por várias etapas consecutivas. A temporalidade externa, percebida como o tempo real, fora do sistema, um tempo projetado na vida social, é o tempo que cada *kãõãĩbõgĩ* e cada *tõĩpĩĩ* dispende nos diferentes estágios de suas transformações, ditados pelo tempo estrutural, interno ao siste-

ma. Tem-se, assim, duas noções de temporalidade: uma em que o tempo é pensado como estrutural ao sistema e outra relacionada a um tempo social (vide gráfico). Apesar de serem sempre coincidentes são, essencialmente, diferentes. O xamã, como demonstramos no capítulo anterior, é quem operacionaliza esta equação entre os tempos social e estrutural. O xamã, ao acompanhar os processos escatológicos de cada um dos *ʔĩbĩĩsĩ*, coloca o tempo em operação no sistema. É, ele próprio, um ser da temporalidade.

As trajetórias de cada *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ*, a cada transformação, são autônomas; a enorme redundância do sistema parece compensada por esta autonomia; cada *ʔĩbĩĩsĩ*, ao morrer, produz assim um grande número de seres até ver-se reduzido à condição de jaguar:



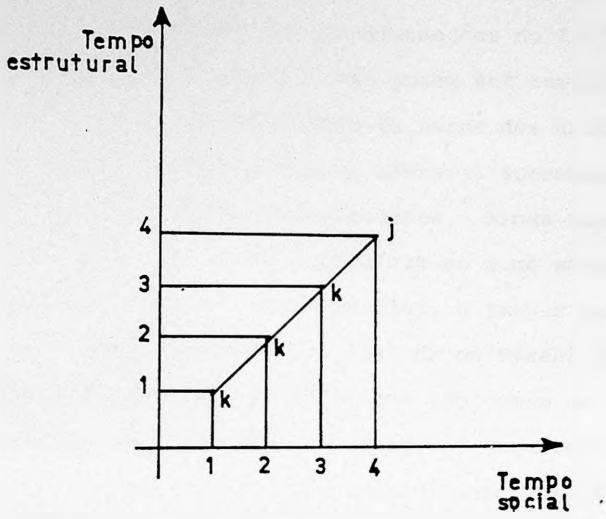
Embora os Pirahã manifestem interesse em acompanhar o destino do corpo, do *ʔĩbĩĩsĩ*, por meio das transformações em *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ*, tem sua atenção dirigida para os processos,

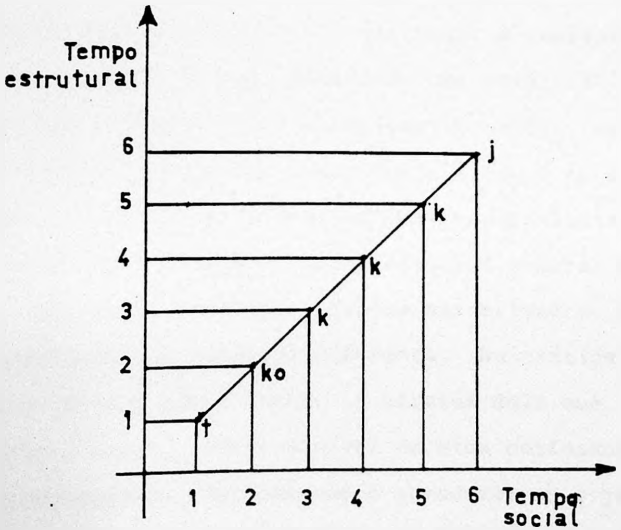
para as transformações destes seres. Os Pirahã não estão interessados, diretamente, em atingir a imagem de jaguar. Esta é pensada mais como conseqüência do sistema do que uma meta última e ideal a ser atingida. Portanto, a escatologia Pirahã é um processo.

A escatologia Pirahã põe em evidência um tema básico: o canibalismo. Os *kãõãĩbõgĩ* são as vítimas. Os *tõĩpĩĩ* são canibais. Os *kõbĩãĩ* são mais do que canibais. O jaguar é o canibal em estado puro, pois devora os *?ĩbĩĩsĩ*, os vivos. As diferentes maneiras pelas quais os *tõĩpĩĩ*, os *kõbĩãĩ* e os jaguares devoram suas vítimas revelam a noção de um gradiente entre as categorias moqueado, queimado e crú; os primeiros moqueiam suas vítimas, os segundos comem queimado e os jaguares no estado cru. O tratamento da carne das vítimas indica não só a presença de um gradiente na concepção do canibalismo Pirahã como, também, informa sobre a existência de uma percepção de estados culturais distintos. Os *kãõãĩbõgĩ* seriam os mais culturais por não praticarem o canibalismo, enquanto o jaguar estaria situado no polo oposto, na natureza. Associados ao estado de natureza. Portanto, o canibalismo opera como um índice através do qual pode-se detectar os estados culturais dos seres do cosmos. Os *?ãbãĩsĩ*,seres não canibais, por definição, são concebidos como seres culturais por excelência. Todos os bens culturais dos Pirahã são a eles atribuídos. Este dado reforça nossa interpretação: quanto mais canibal, menos cultural.

O jaguar, na concepção Pirahã, significaria o ponto máximo, extremo do canibalismo, já que ingere sangue e carne em estado natural, cru. O jaguar, canibal, devora, também, os

GRÁFICO: DESTINOS KÃÛÃÎBÒGÎ E TÕÎPÎÎ





LEGENDA:
K - Kaoaibogi
t - toipii
ko - kobiai
j - jaguar

hĩãĩtĩĩhĩ (Pirahã). Os Pirahã enfatizam que não comem o jaguar porque ele está associado às transformações do *?ĩbĩĩsĩ*, isto é , os jaguares são como "gente". Não podem ser comidos porque eles são "gente". Os Pirahã não comem da carne dos animais que julgam conter muito sangue, o que os afetaria sobremaneira, transformando-os em homicidas descontrolados. Ainda hoje evita-se a carne do jaguar. Os Pirahã simbolizam-no como sangue puro, portanto uma forte ameaça. Neste sentido, o jaguar parece constituir-se em "super-natureza". O fato de os Pirahã preocuparem-se em chamar nossa atenção, frisando que não comem da carne do jaguar, expressa uma contradição. Sendo os jaguares imortais como matá-los e, ainda, devorá-los? E mais: sendo os jaguares conseqüência do processo escatológico vivido pelo *?ĩbĩĩsĩ*, equacionados, portanto, à gente, a seres humanos, como comê-los? Parece-nos que os Pirahã estariam, ao assinalar a impropriedade de se comer da carne do jaguar, usando de uma metáfora para nos transmitir sua concepção de canibalismo: o jaguar, sendo equivalente à "gente", uma decorrência do *?ĩbĩĩsĩ*, é um igual. Devorando-os, os Pirahã se definiriam como endocanibais. Os Pirahã concebem-se como canibais; seus feitos de guerra, de canibalismo são, até hoje, contados. Nestas narrativas o canibalismo aparece associado à questão da diferença. Na prática canibal , enfatizam a relação com o Outro. É através dela que constroem relações com o outro. Tanto a nível da vida cotidiana quanto no plano da escatologia. Recoloca-se o paradoxo: se o jaguar é,como vimos, "gente", como pode devorar os *hĩãĩtĩĩhĩ*? Podê-lo-ia enquanto Outro, se pensado como diferente dos *hĩãĩtĩĩhĩ*. No entanto, o jaguar - tanto no plano real quanto no imaginário (ja-

guar transformado, imagem de jaguar) - devora os Pirahã. Mas a recíproca, como se viu, não é verdadeira.

Diríamos, então, que as transformações desenvolvem - se no sentido de tornar o morto em jaguar logo em outro. Aqui parece conjugarem-se duas perspectivas: a do jaguar, que considera os Pirahã outros, e a dos Pirahã que o pensa como igual. Tentaremos explicitar melhor este ponto. Os dados sugerem que os Pirahã ao lançarem mão da ética alimentar para expressar seu pensamento sobre o jaguar, querem referir-se a muito mais que a uma simples interdição.

O que contém a declaração, à primeira vista paradoxal, de que os Pirahã não comem da carne do jaguar porque este é "gente"? Vimos que fazem uma associação com as transformações - o jaguar é o produto final dos *ʔɨbɨ́ɨsɨ́*. Resultado do *ʔɨbɨ́ɨsɨ́*. Um igual, portanto. Não deve ser devorado pelos Pirahã para que se não lhe atribua alteridade. Apresenta-se, no entanto, um complicador que o desloca para o exterior: o jaguar devora os Pirahã. Da perspectiva Pirahã, torna-se um endocanibal; e é esta prática que lhe assegura um outro lugar, o da alteridade. Diríamos, então, que o Jaguar aproxima-se do igual e do diferente. A princípio, é colocado no lugar do mesmo ("não comemos jaguares porque são *hɨ̃ãɨ̃tɨ́ɨ́hɨ́*") para, em outro momento, ser-lhe atribuído o lugar da diferença, do canibal ("os jaguares comem *hɨ̃ãɨ̃tɨ́ɨ́hɨ́*").

Dois episódios, que nos foram narrados por *Kõhõɨbɨ́ɨhɨ́*, evidenciam alguns pontos analisados; o primeiro conta que há muito tempo atrás as crianças da aldeia foram vitimadas por um jaguar. Ele conseguiu devorar cinco crianças. Os Pirahã decidiram matá-lo. Empunhando suas flechas, foram no seu encalço.

Uma flecha atingiu-o na barriga. Imediatamente, a pele que o envolvia soltou-se, restando, apenas, "gente". Neste tempo, os Pirahã não sabiam distinguir dentre os jaguares, o imortal. Agora o sabem: a diferença está nos sons que cada um faz. Quando os Pirahã escutam "hum...hum...hum", não atacam porque sabem tratar-se de um jaguar imortal.

O segundo episódio refere-se ao outro tipo de jaguar - o mortal. Os Pirahã enfatizam que os matam apenas por vingança. Houve um jaguar que andava rodeando a aldeia, caçando e matando os cachorros. Chegou a devorar três animais. Os Pirahã queriam vingar estas mortes. Fizeram uma emboscada, nos moldes das que armavam nas guerras contra seus inimigos; escondidos nas ramagens das árvores, esperaram, munidos com arcos e flechas, a aproximação do jaguar. A vingança foi consumada com a morte do animal.

Estas narrativas indicam, com nitidez, as representações sobre o jaguar: a ação desenvolvida contra o jaguar mortal o revela como inimigo exterior à sociedade. A exterioridade do jaguar imortal é representada na sua pele; na essência é "gente" que, ao agir como canibal, diferencia-se dos Pirahã. Se os Pirahã pensam a natureza como interna à sociedade, e se o canibalismo cria uma alteridade, logo o jaguar é uma figura ambígua e paradigmática na construção deste tema. O jaguar é parte da natureza mas devora os Pirahã, e, ao comê-los se projeta no exterior. Está dentro e fora, um símbolo poderoso e definitivo para pensar a alteridade e a igualdade. Dissemos, em outro lugar, que, na concepção Pirahã, a morte interrompe o processo de transformação do *ʔíbíísí*, do corpo. O *ʔíbíísí*, também, tem um destino a cumprir du-

rante o período de sua existência. A morte o interrompe. Da perspectiva Pirahã, o corpo passa por uma série de transformações no decorrer da vida. Definem estas transformações como alterações na forma corporal. Estas transformações, representadas pelo envelhecimento do *ʔɪ̃bɪ̃ɪ̃sɪ̃*, são como que expressões do processo, que designamos escatológico, do destino de todos os *ʔɪ̃bɪ̃ɪ̃sɪ̃*. Para os Pirahã, viver é acumular sangue. A maturação do corpo é paralela a um acréscimo da quantidade de sangue. Os vetores deste processo são o alimento em estado sólido e a água. Assim, dizem que um bebê tem pouco sangue em comparação a um ser adulto, que tem muito sangue. Como vimos, o sangue,na concepção Pirahã é a condição da morte: só os seres que o possuem poderão morrer. Neste sentido, envelhecer é acumular sangue. Por esta lógica, a morte de um velho está relacionada à quantidade máxima de sangue que pode atingir, acumular.

Os Pirahã construíram categorias para classificar o processo por que passa o *ʔɪ̃bɪ̃ɪ̃sɪ̃*, ao longo de sua existência,com base nos estados manifestos no corpo, do nascimento à velhice. Vejamos:

bɪ̃ɪ̃hɪ̃ãgɪ̃gã - bêbe

ʔãõgɪ̃hɪ̃ãgɪ̃ - criança entre 2 e 6 anos

ʔõtõhɪ̃õgɪ̃ãɪ̃ - adolescente masculino

ʔɪ̃gõhɪ̃õgɪ̃ãɪ̃ - adolescente feminino

ʔɪ̃gɪ̃hɪ̃ - homem maduro

ʔɪ̃põɪ̃hɪ̃ɪ̃ - mulher madura

tõɪ̃õhõɪ̃ - homem e mulher velhos

tõɪ̃õõɪ̃bãɪ̃ - homem e mulher muito velhos

A temporalidade do *ʔɨbɨ́ɨsɨ́* é expressa por meio desta classificação sendo a morte uma interferência neste processo . Suas transformações em *kãõãɨbõgɨ́* e *tõɨpɨ́ɨ* estão em curso. O *ʔɨbɨ́ɨsɨ́* muito velho, próximo do final de sua existência, atingirá mais rapidamente a imagem de jaguar. Ao morrer, transformar-se-á diretamente em jaguar imortal.

Na sociedade Pirahã, o velho está próximo do destino final, seja a nível da existência em seu patamar, seja a nível da escatologia. Há, portanto, uma preocupação em tornar coincidentes os destinos do corpo e da alma. O fato de os velhos transformarem-se diretamente em Jaguar, sem passar pelas diversas transformações previstas no sistema, expressa a relação entre a temporalidade do *ʔɨbɨ́ɨsɨ́* e o sistema escatológico. A morte do idoso não coloca o sistema em operação visto que todas as suas transformações em *kãõãɨbõgɨ́* e *tõɨpɨ́ɨ* realizaram-se durante sua vida.

A morte na sociedade Pirahã não enseja somente a separação do corpo (do suporte), do que designamos como alma. A morte é uma interrupção no processo do corpo, que tem a determinação de atingir a última etapa de transformação em vida, durante sua existência. Sabemos que o *ʔɨbɨ́ɨsɨ́* é produzido pela natureza, e que a ela estão relacionados determinados nomes que recebe (nomes de corpo). Através dos *ʔãbãɨsɨ́*, os *ʔɨbɨ́ɨsɨ́* são, também, nominados, o que lhes confere possibilidade de continuidade em outro nível, que não o corporal. Os nomes de *ʔɨbɨ́ɨsɨ́* surgem e desaparecem com o corpo do indivíduo. Como vimos, os nomes de *ʔãbãɨsɨ́* são a possibilidade de os indivíduos passarem por um processo de transformação, assegurando seu lugar no cosmos,mesmo

após sua morte. Pudemos perceber, também, que para os Pirahã o corpo é uma espécie de envoltório da alma. Contém os *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* em estado de latência. A morte, interferência na existência do corpo, liberta os nomes que se transformam em *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* . O corpo, como demonstramos, é resgatado e imortalizado pelo *?ãbãĩsĩ* que provocou sua morte ou por *?ĩgãgãĩ*. Com a disjunção da alma, o corpo será capturado pela entidade - *?ĩgãgãĩ* é a entidade paradigmática para esta situação, e por isso fala-se em ascenção do corpo, já que *?ĩgãgãĩ* habita no segundo patamar celeste. A alma, manifestação imaterial representada como *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* , após a morte do *?ĩbĩĩsĩ* dirige-se para baixo, para o patamar subterrâneo. Assim como se concebe os *?ãbãĩsĩ* como duplos do *?ĩbĩĩsĩ*, os *kãõãĩbõgĩ* e os *tõĩpĩĩ* são uma duplicação da alma. O *?ĩbĩĩsĩ* permanece junto ao *?ãbãĩsĩ* acentuando a antítese do universo: a perfeição e a imperfeição. Os *kãõãĩbõgĩ* e os *tõĩpĩĩ*, que estavam em latência no *?ĩbĩĩsĩ*, são liberados. O corpo leva consigo, por toda a sua existência, os *kãõãĩbõgĩ* e os *tõĩpĩĩ* , em estado latente. Mesmo que escapem e se transformem durante a vida, o *?ĩbĩĩsĩ* abrigará, sempre, alguns estados, até sua morte. O corpo convive com esta oposição, com esta antítese no seu interior, com o conflito expresso nos estados *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ*. A existência humana Pirahã parece basear-se na idéia da convivência destas qualidades antitéticas num mesmo ser. Quando a morte sobrevem, libertas, elas seguirão seus destinos, independentemente. A convivência entre elas torna-se impossível; a presença de uma, ameaça a existência da outra.

A relação de complementariedade se desfaz, cada uma passa a existir de forma autônoma. Estas qualidades ganham con-

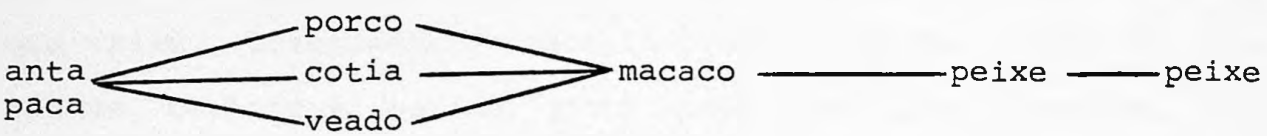
tornos bem nítidos. As diferenças acirram-se; os *kãõãtbõgí* e *tõípíí* passam a viver entre iguais. Sem o invólucro corporal não há como manter o convívio. A morte, portanto, põe fim à oposição interna presente no indivíduo. Ela promove a dissociação dos planos: o corpo, expressão material - *?íbíísí* - passa a habitar um local particular, no segundo patamar celeste. Os *kãõãtbõgí* e os *tõípíí* dirigem-se para lugares determinados, específicos, no patamar subterrâneo .

Retornando: os corpos são, da perspectiva Pirahã, produtos da interação da mulher com a natureza. Os *?ãbãísí* resultam da relação *?íbíísí* e natureza. Os *?ãbãísí* estão associados à cultura ou a tudo o que se refere ao social. Os *?íbíísí* , inicialmente, são referidos à natureza; após receberem nomes de *?ãbãísí* adquirem atributos culturais; passam por uma transformação cuja conseqüência final é a transformação em jaguar. Este fenômeno parece apontar para um retorno ao estado de natureza. O jaguar imortal, segundo os Pirahã, não é uma réplica perfeita, idêntica do jaguar real. Diríamos: uma imitação da natureza - ao final do processo, o ser apresenta-se vestido com "roupa" de jaguar. Parece ser um jaguar, mas não o é, exatamente. Portanto, ao final das transformações os Pirahã nem ficarão situados num lugar que poderia ser determinado como estritamente natural - o jaguar não é o jaguar real, embora associado à natureza pelo canibalismo, e, também por isso, nem precisamente cultural, a despeito de o processo de transformação desenvolver-se por uma lógica cultural além de utilizar a noção de imagem de jaguar, o que permite, por sua vez, que seja identificado à cultura. Dito de outra forma, o destino final Pirahã se localiza num espaço que embora referido aos dois domínios, o social e o natural, não se faz representar por nenhum dos dois.

5.4 - Escatologia Animal

Os Pirahã formulam também uma escatologia para os animais. Os animais são classificados em três classes distintas, considerando-se esta questão: os predados, os não predados e os animais domésticos. Os animais domésticos, pelo fato de não serem objetos de predação, poderiam compor uma subclasse no interior da classe dos não predados. Formam, no entanto, uma classe específica com base numa diferenciação no processo escatológico.

Esta diferenciação parece estar associada ao procedimento dos *ʔɨ̃bɨ̃ĩsɨ̃* em relação às três classes: os animais predados pelos Pirahã assim como os que domesticam, têm destinos que se processam por transformações em *kãõãɨ̃bõgɨ̃* e *tõɨ̃pɨ̃ĩ*. Os não-predados têm, também, destino post-mortem marcado por transformações em outros seres vivos do mundo animal, que se consuma ao atingirem a forma de peixe. O processo dos seres desta classe comporta transformações, conforme demonstrado neste esquema:



Deve-se assinalar que a classe dos não-predados é formada por animais aos quais os Pirahã atribuem uma grande quantidade de sangue. Dizem que as transformações se dão por meio do sangue que escapa do corpo, do animal. Há, também, aqui, a idéia de interferência sobre o corpo possibilitando a liberação do sangue. Recoloca-se a questão do sangue como o elemento que tem potência para operar transformações. É a metáfora da transformação. É significativo que os Pirahã concebam processos escatológicos

para todos os seres do cosmos que têm sangue. As plantas, coerentemente, não são objeto deste tipo de reflexão. Vimos a importância do elemento sangue na construção da noção de canibalismo assim como nos processos de metamorfose (transformação). O esquema da página anterior, indica a existência de uma classificação com base na quantidade de sangue atribuída a cada animal. Numa escala, os peixes estariam no limite inferior pois dizem que têm uma quantidade pequena de sangue no organismo.

Vale lembrar que os *ʔãbãĩsĩ*, seres imortais, são os únicos, no cosmos, que não têm sangue. O sangue é a condição da morte dos corpos. É a possibilidade da continuação da existência. É através dele que os *ʔĩbĩĩsĩ* tem possibilidade de realizar seu destino post-mortem. É a metáfora no contexto das transformações dos *kãõãĩbõgĩ* e dos *tõĩpĩĩ*.

Os animais domésticos têm lugar privilegiado na vida e no pensamento Pirahã. Parecem equiparados aos próprios *ʔĩbĩĩsĩ*. Os Pirahã desenvolvem uma relação muito estreita com os animais que criam. Observamos e fomos informados sobre a criação de galinhas, cachorros, cotias, quati, paca, capivaras, macacos, tucanos, araras, papagaios, tracajás, tartarugas, sapos e ratos. Repartem, de forma igualitária seus alimentos com os animais. Os alimentos que recebem de estrangeiros, por exemplo, são partilhados com os animais domésticos. São objeto de atenção especial, em relação aos quais demonstram afeto, carinho e cuidados. Dispendem grande parte do dia observando o comportamento dos seus animais domésticos. Divertem-se a valer com os acontecimentos que surgem pela interação entre eles. Pintam os animais domésticos do mesmo modo que eles próprios. Vestem-nos com roupas.

Tratam-os como iguais. Os Pirahã, originalmente (referimo-nos ao período anterior ao contato com os brancos) excluiam a carne dos animais da floresta de sua dieta alimentar. Carne, apenas a de peixe. Os animais não eram presas naturais. Excetuando os casos em que os matadores traziam para a aldeia carne de caça ou humana para ser devorada num banquete ritual.

Do ponto de vista Pirahã os animais domésticos são mais que contíguos aos humanos: são tratados como iguais. Quando referem-se aos animais, sejam domésticos, sejam àqueles que predam, atribuem-lhes um caráter cultural, o dom da comunicação pela fala. Emprestam sua voz ao animal, falam por ele, expondo seu ponto de vista. Ao narrar uma expedição de caça em que matou uma anta, um Pirahã procurou reproduzir as falas do animal, ao ser capturado. Dizia: "Não mexe comigo", "Não vai me matar", "Eu não quero morrer". Nesta perspectiva os animais ganham voz e fala. Participam do diálogo. Parece haver um esforço para torná-los próximos, atribuindo-lhes características próprias da natureza humana.

Os animais têm uma existência post-mortem . Como no caso que nos foi relatado, em que pescaram um peixe tucunaré para comer. Seus *kãõãĩbõgĩ*, como é regra, foram povoar os lagos, ao longo do Rio Marmelos. Os *kãõãĩbõgĩ* tucunaré são responsáveis pelo "cultivo" das "boieiras" (9), tipo de vegetação que brota, em abundância, nestes lagos. Quando os Pirahã estão nos lagos, podem escutar os sons produzidos pelos tucunarés, enquan-

---

(9) "Boieira" é um termo regional que designa árvores de porte médio que podem ser vistas em regiões lacustres.

to batem seus corpos nas margens ou contras as boieiras. Os Pirahã não os vêem; identificam-nos pelo som que se referem como sendo música: "Pabau, Pabau, Pabau. Bum, bum, bum...".Estes sons onomatopáicos constituem a música dos tucunaré *kãõãĩbõgĩ*. Note-se, que ao universo dos *kãõãĩbõgĩ* é atribuído um estatuto cultural: a música, a agricultura.

Os animais terrestres não são apropriados à alimentação, devido ao sangue que têm - o que, para o imaginário Pirahã, significa perigo. Os animais de grande porte possuem muito sangue, logo, têm a capacidade para transformarem-se em *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ*. Os *tõĩpĩĩ* destes animais atemorizam os Pirahã, durante os rituais, deixando-os muitos assustados. Neste sentido, evita-se a predação ao máximo, mesmo em caso de defesa. Pudemos assistir a duas situações que talvez possam contribuir para esclarecer este ponto. Durante uma pescaria com timbó, em um poço distante, aproximadamente 1km da beira do rio, *Tõĩ* percebeu a presença de um poraquê. Sua presença impedia que se andasse livremente no poço pelo receio do "choque" do poraquê. *Tõĩ* resolveu capturá-lo. Flechou-o em dois pontos de seu corpo e, usando as flechas como anteparo, o retirou da água. A tarefa não terminou aí. Transportou o poraquê à margem do rio para soltá-lo, para que não morresse. Chegando à margem, colocou-o dentro d'água, retirou-se somente após certificar-se que o peixe estava totalmente recuperado, nadando para o fundo do rio.

Outro episódio ocorreu numa noite que *Kãõgĩãĩ* avistou uma arraia, encostada na praia. Flechou-a e mostrou-nos a arraia sobre a areia: flechara-a, segundo *Kãõgĩãĩ*, apenas para que nós pudéssemos conhecer o animal. Em seguida, colocou-a na á-

gua, preocupado com sua vida.

Em ambos os casos sobressai a preocupação com a predação. Para os Pirahã os animais predados, mesmo quando não consumidos, tornam-se ameaçadores, perigosos devido ao fato de passarem pelas transformações *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ*. Os *tõĩpĩĩ* são perigosos, podendo devorar *kãõãĩbõgĩ* próximos ou mesmo comparecer aos rituais, perturbando e ameaçando os indivíduos da sociedade. A predação impõe-se, em certas circunstâncias, como necessária, embora traga riscos para o predador. Assim como certos animais são predadores, possibilidade de sua própria sobrevivência, os Pirahã, os *?ĩbĩĩsĩ* também o são, só que com mediações simbólicas.

Os *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* dos animais continuam habitando no patamar Pirahã, nos locais onde seus corpos existiram. Os *kãõãĩbõgĩ* dos peixes habitam os rios, os de anta a floresta, os de paca, as várzeas e buracos de árvore, etc. Os animais domésticos tem nome de *?ãbãĩsĩ*.

Recolhemos as seguintes listas de nomes referenciados aos animais domésticos de propriedade de *?ãhõĩtõĩ*:

		Nome:
Galo	-	*bĩĩsãĩ*
Galinha	-	*bĩõpãĩ?ãĩ* *pãĩpĩ*
Pinto nº1	-	*pũbĩõpãĩ* *?ĩsõhõã* *?ĩsõĩgápãgátõ*
Pinto nº2	-	*tãĩãgã* *?ãĩbõĩ*

Pinto nº 3 - gãbĩõbĩ
?ãpõĩ

Quati nº 1 - ?õõsĩtĩ
hõãĩõhõã

Quati nº 2 - hõãpõgã
pĩbĩgãĩ

Cachorro nº1- tĩõ
kã?ãĩ
kõ?õĩ

Cachorro nº2- ?õĩpĩ
kõhĩãĩhĩãĩ

Cachorro nº3- bãõ
tõãĩ

Cachorro nº4- hõãõhõĩhõĩ
tĩõĩ

Cachorro nº5- pãõãõhõĩ
põhõĩhĩãĩ

Macaco - tõgĩõĩ
kãĩbã

Capivara - tĩbĩgõ
tõãõ

Todos os nomes acima relacionados são nomes de ?ãbãĩsĩ. Nomes que possibilitam um destino. Os animais domésticos são nominados pelo dono; no ritual têm-se acesso aos nomes de ?ãbãĩsĩ disponíveis. Os animais podem acumular muitos nomes durante sua existência; estes lhes assegurarão um destino semelhante ao dos ?ĩbĩĩsĩ. Isto nos foi confirmado por vários indivíduos. Nas sessões rituais, que tivemos oportunidade de assistir, nunca houve menção, nem demonstração de interesse pelo processo escatológico dos animais. Diziam apenas que se transformavam em

kãõãɪbõgɪ́ e *tõɪpɪ́ɪ́*. Sabemos que os animais predados e comidos pelos Pirahã têm, também, a capacidade de transformar-se em *kãõãɪbõgɪ́* e *tõɪpɪ́ɪ́*, mesmo que não possuam nomes de *?ãbãɪsɪ́*. Observa-se, assim, que num caso não são predados e portam nomes de *?ãbãɪsɪ́* (animais domésticos) e noutro, são predados e não possuem nomes de *?ãbãɪsɪ́*. Ambos têm destinos semelhantes. Seriam, então, os nomes de *?ãbãɪsɪ́* condição de um destino pautado em transformações *kãõãɪbõgɪ́* e *tõɪpɪ́ɪ́* ? Ou seria, somente, o sangue a garantia deste destino? Descartamos, de imediato, a segunda hipótese pois observamos que os animais não predados, embora tenham sangue, não realizam um destino com expressão imaterial. A primeira hipótese parece ser mais provável: os nomes de *?ãbãɪsɪ́* são a condição de uma escatologia, seja para os animais seja para os *?ɪbɪ́ɪsɪ́*. No caso dos animais predados, a predação parece projetar os animais na exterioridade tornando-os equivalentes aos *?ãbãɪsɪ́* garantindo, assim, um destino *kãõãɪbõgɪ́* e *tõɪpɪ́ɪ́*.

Os Pirahã, os *?ɪbɪ́ɪsɪ́*, vêem uma continuidade entre eles e os animais no patamar de referência. São, todos, partes integrantes da natureza. Em relação aos animais domésticos enfatiza-se, ao extremo, a semelhança. Os Pirahã os nomeam com nomes de *?ãbãɪsɪ́*, produzindo, assim, uma diferença entre estes e os demais animais. Os animais predados diferenciam-se dos *?ɪbɪ́ɪsɪ́* pelo fato dos *?ɪbɪ́ɪsɪ́* comê-los, predá-los. A predação cria uma diferença entre eles e os *?ɪbɪ́ɪsɪ́*: são vítimas destes e não dos animais. Temos, então, que, no que se refere aos domésticos, a percepção de igualdade com os *?ɪbɪ́ɪsɪ́* é reafirmada pela domesticação, ao mesmo tempo que se cria uma diferenciação entre os a-

nimais com aquisição de nomes de *ʔãbãĩsĩ*: os domesticados perdem a referência de classe e adquirem uma individual, vinculada ao nome de um *ʔãbãĩsĩ*. Quanto ao animal predado, também um igual, tornar-se-á em diferente pela predação. Posto na exterioridade, é identificado aos *ʔãbãĩsĩ*, aos *kãõãĩbõgĩ* e aos *tõĩpĩĩ*. Assim como o inimigo tem um destino escatológico,os animais também o têm.

5.5 - Trasnominações

Observamos, ao longo deste trabalho, que a interação entre os *ʔɨbɨ́ɨsɨ́* e natureza é, quase sempre, aleatória. A natureza produz indivíduos a partir da interação com um *ʔɨbɨ́ɨsɨ́* mulher. A natureza produz, também, por meio de outro evento -um acidente - uma deformação naquilo que havia ajudado a formar: o *ʔɨbɨ́ɨsɨ́*. Esta segunda interferência no *ʔɨbɨ́ɨsɨ́* produz algo da ordem de um duplo, o *ʔãbãɨsɨ́*. Assim, a interferência da natureza no *ʔɨbɨ́ɨsɨ́* pode produzir: *ʔɨbɨ́ɨsɨ́*, *ʔãbãɨsɨ́* ou mesmo não ter conseqüências. A ocorrência desta interação,sabe-se a posteriori.

Os *ʔɨbɨ́ɨsɨ́* como pudemos ver, recebem neste processo de interação um nome da natureza, mais precisamente do que lhe deu origem. Este nome está associado ao seu corpo. A segunda interferência não nomina os corpos que ajudaram a constituir. Esta interferência gera um duplo do corpo, que levará o nome do que lhe produziu, do que foi responsável pela sua deformação. Estes são os nomes de *ʔãbãɨsɨ́*. No patamar Pirahã não há, assim, uma diferenciação absoluta entre a natureza e os próprios homens, na medida em que estes portam nomes da natureza. Não há distinção, por meio da nominação, entre os homens e os animais. Os nomes só criam diferenças no plano dos homens, entre os homens; ou no plano dos animais, entre os animais. Não fundam diferença entre homem e animal. Os *ʔãbãɨsɨ́* recebem nomes do acaso natural que lhes produziu e seus nomes referem-se a este evento. Observamos no capítulo III que os nomes de *ʔãbãɨsɨ́* recebem sufixos. Pospõe-se ao nome do elemento natural que gerou a deformação no *ʔɨbɨ́ɨsɨ́*, um sufixo que parece indicar sua origem.

Os *?ābāĩsĩ* são duplos do *?ĩbĩĩsĩ* e apesar de terem nomes relacionados à natureza do patamar Pirahã não o habitam. Nos demais patamares, a natureza é misturada. Os nomes dos *?ābāĩsĩ* não são referidos aos elementos naturais daqueles patamares. Alí, os animais não têm designações precisas, eles são referidos pelas partes dos diversos animais que os compõem. Não têm um nome específico visto que não há uma adequação entre corpo e o nome naqueles patamares em que os *?ābāĩsĩ* habitam. Os *?ābāĩsĩ* portam nomes da natureza, que indicam sua origem, no entanto , não habitam este patamar. Onde vivem, estão constrastados à natureza , diferem dela até na designação. Entre os Pirahã, por sua vez, parece não existir esta distinção. Os nomes dos *?ābāĩsĩ* são transmitidos aos Pirahã por intermédio do xamã, durante sua performance ritual. Os Pirahã portam, assim, nomes associados à natureza, nomes de *?ābāĩsĩ*. Desta forma, os *?ābāĩsĩ* ao doarem seus nomes aos Pirahã, introduzem-nos no universo social. Interferem em seu destino, uma vez que, por portar nomes de *?ābāĩsĩ*, deixam de ser apenas corpos - produtos da natureza, matéria - se ultrapassam, transcendem sua forma, por abrigarem os *kāõāĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ*. Os nomes de *?ābāĩsĩ* permitem que os Pirahã construam sua escatologia.

O destino do corpo, do *?ĩbĩĩsĩ*, é viver o processo de transformação da matéria concomitantemente ao processo de transformação *kāõāĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ*. Sem a interferência do *?ābāĩsĩ* neste processo, o corpo não se desestruturaria, não desapareceria antes de cumprir seu destino. O *?ābāĩsĩ* dá nome aos *?ĩbĩĩsĩ* franqueando-lhes assim, um destino, inserindo-os no social. Exige, em contrapartida, o corpo. O *?ābāĩsĩ* interessa-se em recu-

perar o corpo do *ʔíbíísí* para si. Dá o seu nome e pede o corpo. O *ʔíbíísí* procura opor-se à reciprocidade. Se o *ʔábáísí* é produzido no interior da sociedade e projetado para o exterior, ocorre, claramente, uma troca entre o exterior e o interior. No interior, corpos; no exterior, *ʔábáísí*. Os *ʔábáísí* dão nomes aos corpos possibilitando "outras existências" por meio dos *kãõãíbõgí* e dos *tõípíí*. Os *ábáísí* cobram dos *ʔíbíísí* os corpos. Retiram-lhes os corpos, deixando-lhes os nomes. Uma aliança projetada, um princípio de reciprocidade cosmológica. Os nomes vêm do exterior, produzem uma interferência no interior. Parecem necessitar, assim, de elementos que estão situados na exterioridade sociológica como contrapartida à exterioridade cosmológica. Assim, o afim (o cônjuge) e o inimigo entram como possibilidade efetiva da nominação. Ambos vêm de fora do sistema e ao nomear os corpos ensejam conexões entre o exterior e o interior da sociedade. A construção da nominação via os *ʔábáísí*, o afim e o inimigo é uma maneira de articular exterioridade e interioridade.

O sistema Pirahã não funciona apoiado na aliança como meio de se efetivar a construção de uma estrutura sociológica. A reciprocidade é princípio fundante da sociedade, só que deslocada para o plano das relações cosmológicas. O sistema não gera alianças, promove, apenas, casamentos (vide cap. II). Há, em realidade, uma aliança entre o exterior e o interior, por meio da troca entre os *ʔábáísí* e os *ʔíbíísí*, trocas de nomes e corpos.

A necessidade do matrimônio para aquisição de nomes, fixa o circuito de troca mas não o constitui. Pensamos que isto nos ajuda a entender porque, tanto na sociedade de Pirahã como

em outros povos da América do Sul Tropical, o casamento, por si só, não integra, articula todo o campo sociológico. O sistema Pirahã tem como princípio fundante a reciprocidade não submetendo-a a estrutura da troca matrimonial, mas a um sistema de troca cosmológica, entre os distintos seres do cosmos.

Nos patamares celestes e subterrâneo observa-se uma distinção bem marcada entre a natureza e os corpos. Somente no patamar Pirahã, os nomes de natureza e de *?ĭbĭĭsĭ* não os distinguem, havendo necessidade de utilizar outros meios, os *?ābāĭsĭ*, para estabelecer distinções. Nos demais patamares ocorre um distanciamento entre *?ĭbĭĭsĭ* e animais. A questão que está em pauta nos dois casos, tanto no que se relaciona ao patamar Pirahã quanto aos demais patamares, diz respeito à oposição entre natural e social, refere-se à delimitação destes campos. A distinção entre o natural e o social, é marcada a partir da relação que se estabelece, em cada plano, entre os seres da natureza e os seres *?ĭbĭĭsĭ*. Neste patamar, em que há uma relação de identidade absoluta, e mesmo de determinação entre estes termos, pois é a partir da natureza que são concebidos os *?ĭbĭĭsĭ*, estes são subordinados à natureza. É necessário, então, que exista um plano onde possa se dar a distinção entre os domínios. Deve haver algum sistema que se interponha possibilitando o afastamento dos dois campos. Os *?ābāĭsĭ* se interpõem separando os *?ĭbĭĭsĭ* da natureza. Nos outros patamares não acontece o mesmo; a natureza apresenta-se inclassificável, não podendo ser utilizada para estabelecer qualquer referência, qualquer distinção: são os mundos dos *?ābāĭsĭ* e dos mortos, mundos da cultura, isto é, dos resultados dos processos, das transformações.

A pessoa Pirahã constitui-se pela fórmula: *?ɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃* mais nome. O *?ɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃* sendo resultado da interação com a natureza, de sua proximidade, e o nome provido pelo exterior. É na possibilidade da relação entre o interior (natureza e corpos) e exterior (nomes) que se produz a pessoa Pirahã. Tanto a natureza quanto os *?ãbãĩsɪ̃* são os sujeitos da nominação. São seus os nomes que são transmitidos à sociedade. A relação corpo/nome perpassa todo o sistema - mesmo depois da morte ou na própria morte esta é uma oposição fundamental. O corpo e o nome, depois da morte, tem destinos diferentes. O corpo passará a "viver" junto ao *?ãbãĩsɪ̃* que lhe provocou a morte ou junto ao *?ãbãĩsɪ̃ ?ɪ̃gãgãĩ*. Se seguirmos um raciocínio anterior, esboçado no capítulo 4, a noção de totalidade do cosmos faz sentido que tudo que saia de um patamar vá para outro. Parafraseando o princípio de Lavoisier: no universo não há perdas mas transformações. Os corpos, após sofrerem um processo de transformação, irão para o segundo patamar celeste. Os nomes produzem uma outra espécie de "vida" representada nas transformações *kãõãĩbõgɪ̃* e *tõĩpɪ̃ĩ*. Corpos e nomes produzem destinos distintos. Os nomes separam-se do corpo, definitivamente, quando a morte interfere no processo do *?ɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃*. A morte problematiza a relação nome/corpo separando-a de um só golpe. O que foi nome prossegue cindido em *kãõãĩbõgɪ̃* e *tõĩpɪ̃ĩ* e o que foi corpo segue em direção ao *?ãbãĩsɪ̃*.

Ao pensarmos o sistema Pirahã como um sistema de troca cosmológica entre os *?ãbãĩsɪ̃* e os *?ɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃*, sobressaem algumas instituições que têm uma função mediadora. O xamanismo e o casamento são elementos de mediação neste sistema, mais inclusivo, de troca. Se os *?ãbãĩsɪ̃* e os mortos não nomeam os *?ɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃* dire-

tamente, entram em cena dois mediadores: o xamã e o cônjuge. Mediações vinculadas ao exterior, como frisamos. Sabemos que todo nome que não é nome de *ʔɨbɨ̃ɨ̃sɨ̃* é nome de *ʔābāɨ̃sɨ̃*. Os nomes de *ʔɨbɨ̃ɨ̃sɨ̃* estão ligados à natureza, os nomes de *ʔābāɨ̃sɨ̃* possibilitam o destino. Os mortos por sua vez, ou o que denominamos as suas transformações, são nominados diretamente pelos *ʔābāɨ̃sɨ̃* no seu patamar, sem qualquer intermediação. A relação entre os *ʔābāɨ̃sɨ̃* e os mortos é direta. Os mortos são, no momento ritual, a possibilidade de se evocar os nomes de *ʔābāɨ̃sɨ̃*, enriquecendo o patrimônio onomástico da sociedade. Os Pirahã foram unânimes em afirmar que não eram os mortos seus epônimos . Seus epônimos são os *ʔābāɨ̃sɨ̃*. A presença no ritual das transformações dos mortos, os *kāōāɨ̃bōgɨ̃* e os *tōɨ̃pɨ̃ɨ̃*, são muito mais constantes do que a dos *ʔābāɨ̃sɨ̃*. Nestas ocasiões evocam seus nomes, nomes de *ʔābāɨ̃sɨ̃*.

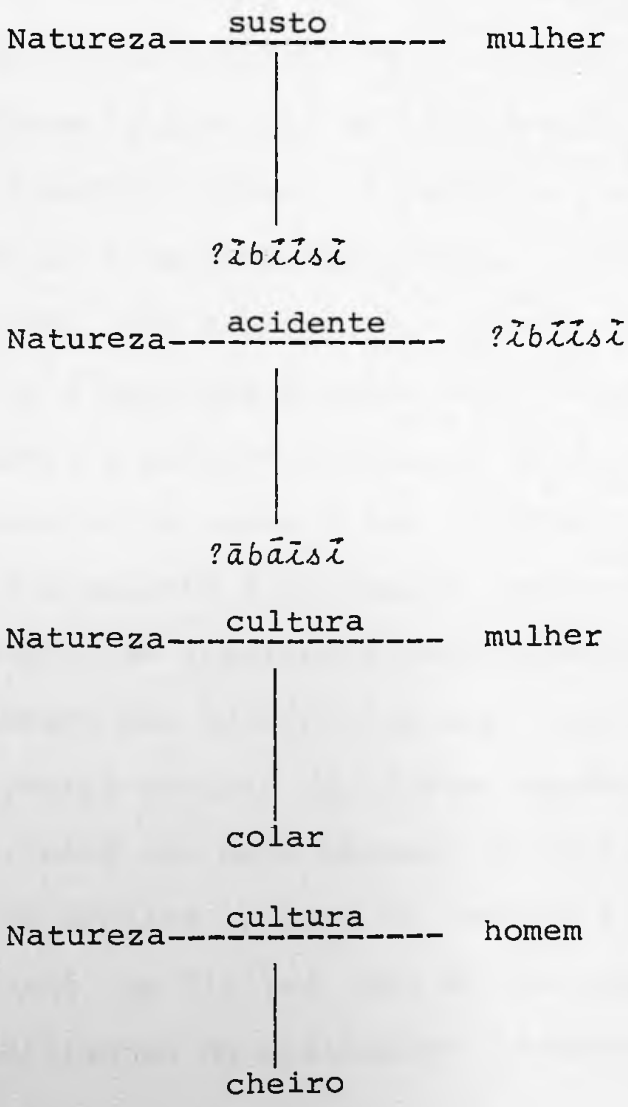
A mediação feita pelos mortos entre os *ʔābāɨ̃sɨ̃* e os vivos merece uma reflexão à parte. Os *ʔābāɨ̃sɨ̃* são a possibilidade de surgimento das transformações. Existe uma relação de reciprocidade entre os *ʔābāɨ̃sɨ̃* e os *ʔɨbɨ̃ɨ̃sɨ̃* estabelecida por meio de troca de nomes e corpos. As transformações em *kāōāɨ̃bōgɨ̃* e *tōɨ̃pɨ̃ɨ̃* pela geração de nomes e atribuição à sociedade, favorece a auto-reprodução do sistema. É por este processo que a sociedade tem acesso aos nomes e que lhe é garantida a continuidade da nominação. Para se adquirir nomes, não se pode prescindir da morte. Esta coloca o sistema em operação. É neste sentido que falávamos quando, no começo deste capítulo, nos referimos à produtividade da morte no sistema onomástico e no sistema social.

O xamanismo e o casamento são complementares à onomás-

tica: são mediações de um sistema de troca maior - entre os *ʔãbãĩsaĩ* e os *ʔaĩbaĩĩsaĩ*, a troca cosmológica. O ritual Pirahã põe em prática a vida social. A sociedade se constitui a partir dele ao colocar em operação, em contato, os *ʔaĩbaĩĩsaĩ* e os mortos. O ritual, como pudemos observar, não se constitui enquanto exceção, algo da esfera do "sagrado". Nesta classificação, estaria mais próximo da ordem do profano. Por ser cotidiano indica sua importância na sociedade. A escatologia convida os indivíduos a pensarem sobre o cosmos. Coloca em movimento questões fundamentais do pensamento Pirahã: *ʔaĩbaĩĩsaĩ / ʔãbãĩsaĩ; kãõãĩbõgaĩ/ tõĩpaĩ*; vítima / canibal; mortal / imortal.

Note-se que a única entidade que não é acusada de trabalhar pela morte dos Pirahã é *ʔaĩgãgãĩ*. As demais entidades do cosmos se empenham pela captura do corpo Pirahã. Os *ʔãbãĩsaĩ* dão seus nomes para os corpos, ficcionando, assim, a duplicação destes. Os *ʔãbãĩsaĩ* desejam e trabalham para ficar com os corpos. Os *ʔãbãĩsaĩ* podem matar os *ʔaĩbaĩĩsaĩ* que portam seus nomes. Os Pirahã não desejam manter a reciprocidade com os *ʔãbãĩsaĩ*, trabalham, incessantemente, para negá-la. Não querem dar seus corpos aos *ʔãbãĩsaĩ*, ou seja, não querem morrer, não desejam a interrupção da vida neste patamar. Os *ʔaĩbaĩĩsaĩ* que são recuperados pelos *ʔãbãĩsaĩ*, passam a coabitar com eles nos seus patamares;realizam serviços para os *ʔãbãĩsaĩ*. Para os Pirahã esta relação é percebida como uma forma de prestação de serviço. Dizem que aqueles que estão na companhia de *ʔaĩgãgãĩ* trabalham na roça para fazer farinha. Nos demais casos, envolvendo as outras entidades, dizem que seus corpos se ocupam com o trabalho relacionado à alimentação das entidades: no preparo do vinho do fruto da palmei-

ra patauá, do buriti, da laranjeira, na pesca e preparo de certas espécies de peixes. A relação entre os *ʔĩbĩĩsĩ* e os *ʔãbãĩsĩ* é da mesma ordem que a prestação de serviço entre cunhados, serviço da noiva. As prestações de serviço estão relacionadas à atividades de subsistência. A reciprocidade aqui é estabelecida a nível cosmológico. A preocupação central dos *ʔĩbĩĩsĩ* é a de não serem capturados pelos *ʔãbãĩsĩ*; querem que seus corpos permaneçam no seu patamar. Não desejam que seja interrompido o processo de transformação de seus corpos. Os *ʔĩbĩĩsĩ* procuram defender-se dos *ʔãbãĩsĩ* com seus colares e o extrato do *sĩpĩõhõãĩõ*. O esquema a seguir ilustra a análise que realizamos:



Os *ʔɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃* estão ligados, metonimicamente, à natureza, condição de sua própria existência. Em outro momento esta ligação metonímica produz uma espécie de escudo, um "sobre-corpo", defesas aos ataques dos *ʔãbãĩsɪ̃*. Os *ʔãbãĩsɪ̃* são uma des-construção dos *ʔɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃* por meio de um evento (acidente) ocorrido entre a natureza e o *ʔɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃*. Os colares e o cheiro são produzidos de forma inversa pela intenção cultural, humana. Os *ʔãbãĩsɪ̃* e os *ʔɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃* estão no mesmo plano. Os *ʔɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃*, podem adoecer. A doença vem de fora, do exterior. A natureza é interior, não há diferença no patamar Pirahã entre a natureza e os humanos. Temos assim as seguintes questões:

A doença vem do exterior; é introduzida pelas entidades. A doença se instala através do alimento; este é exterior ao indivíduo e constitui-se por um processo cultural. A doença está associada à exterioridade. A evitação da doença,seria,portanto,a evitação da exterioridade. Logo, ao reforçar-se o vínculo com o interior, com a natureza, evita-se a doença. A segunda relação com a natureza é construída intencionalmente; não é deixada ao acaso, à mercê do acidente ou do susto. A relação deixa de ser aleatória e passa a ser cultural. Ligando-se à natureza através dos colares e do cheiro, produz-se o "sobre-corpo", algo "natural", do interior contra o exterior.

No universo dos *kãõãɪ̃bõgɪ̃* e dos *tõɪ̃pɪ̃ĩ* existe sociabilidade. Lá, as regras sociais são fortes enquanto aqui, no patamar dos *ʔɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃*, elas são mais tênues. A sociabilidade no mundo dos mortos se explica porque lá existe a diferença. No patamar dos Pirahã os *ʔɪ̃bɪ̃ĩsɪ̃* não se distinguem um dos outros, eles são possibilidades de distinções - representadas nas trans-

formações *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ*. O espaço social por excelência é deslocado para outro domínio, o da escatologia. O *?ĩbĩĩsĩ* vivo não é considerado um ser completamente social. Somente depois da morte, no universo não mais do corpo, mas da "alma", alcançará esta condição.

CONCLUSÃO

a) Os Três Temas do Canibalismo

Se o sistema onomástico Pirahã parece ao mesmo tempo articular a sociedade e constituir uma teoria sobre o cosmos, o canibalismo executa uma outra série de operações. À guisa de conclusão, assim, examinemos esta última figura, que esteve presente ao longo de todo o trabalho. O canibalismo Pirahã é pensado levando-se em consideração três temas: a guerra, a morte e a natureza correspondentes às figuras canibais do matador (*ʔɪ̃ɔ̃ɪ̃bɪ̃hɪ̃ãɪ̃*), do *tɔ̃ɪpɪ̃ɪ̃* , do jaguar e suas respectivas vítimas: inimigo, *kãɔ̃ãɪ̃bɔ̃gɪ̃* e Pirahã (*hɪ̃ãtɪ̃ɪ̃hɪ̃*).

Os Pirahã falam das antigas expedições de guerra empreendidas em território inimigo, ou então narram algum feito dos guerreiros *tɔ̃ɪpɪ̃ɪ̃* no mundo dos mortos. Os Parintintins, os Dioroi, os Tenharim, os Munduruku foram os inimigos clássicos dos Pirahã. O canibalismo insere-se no complexo guerreiro como forma de procedimento em relação aos inimigos de guerra.

A guerra Pirahã não era pensada como um ato pontual, isto é, como um momento em que a sociedade se reunia com o objetivo de atacar outro grupo considerado inimigo. Nos relatos de que dispomos, a guerra apresenta-se como uma instituição permanente, mas especializada. Existia uma classe de pessoas socializadas para viver sua existência em guerra: os *ʔɪ̃ɔ̃ɪ̃bɪ̃hɪ̃ãɪ̃*. O papel do *ʔɪ̃ɔ̃ɪ̃bɪ̃hɪ̃ãɪ̃* era o de "caçador" de inimigos, podendo agir contra qualquer indivíduo não Pirahã. Vivia uma vida errante pela floresta, em busca de inimigos que eram sacrificados e transportados para aldeia onde eram devorados em um banquete canibal.

Na atuação do *?ɪõɪbɪhɪãɪ* não se colocava a questão da vingança; sua ação não vingava nenhum Pirahã em particular, mas sim exercitava a relação social para além das fronteiras da sociedade.Neste tipo de guerra utilizava-se a prática da emboscada, arte pelo qual os Muras e os Pirahã ficaram conhecidos na literatura dos séculos XVIII e XIX. O *?ɪõɪbɪhɪãɪ* não atacava o inimigo,ao contrário: ele esperava ser atacado para atacar. Utilizava técnicas que lhe permitiam passar por caça enquanto o inimigo acreditava-se caçador. A situação era controlada pelo *?ɪõɪbɪhɪãɪ* que, no momento oportuno, a invertia, transformando o inimigo em presa.

Os *?ɪõɪbɪhɪãɪ* eram criados, desde pequenos, de maneira especial. A posição de *?ɪõɪbɪhɪãɪ* era herdada em linha paterna. Um dos filhos do guerreiro era escolhido e treinado para seguir a condição paterna. As crianças candidatas a *?ɪõɪbɪhɪãɪ* não podiam lidar com fogo, o que implicava em não preparar alimentos. Na puberdade realizavam um ritual que marcava sua entrada para a classe dos *?ɪõɪbɪhɪãɪ*. O jovem deveria abraçar um tronco repleto de formigas-de-fogo, suportando corajosamente a dor causada por seu veneno. A prática deste rito fazia com que o jovem saisse do estado *?ɪõɪpàɪ* (azar, insucesso) adquirindo a força e o ímpeto desejados. Em outros momentos da sua vida era submetido ao mesmo ritual, como após uma expedição de guerra mal sucedida. Em geral, quando o guerreiro sentia que estava *?ɪõɪpàɪ* , realizava o mesmo rito.

Os *?ɪõɪbɪhɪãɪ* não andavam sós pelo território, mas em grupos de dois ou três. Viviam voltados para fora, para a floresta, para longe dos locais habitados pelos Pirahã, perto dos

inimigos. Os *ʔɪ̃ɔ̃ɪ̃bɪ̃hɪ̃ãɪ̃* eram responsáveis pelo abastecimento de carne (humana ou de caça) do grupo local. Sua chegada a um local de habitação Pirahã marcava o início do ritual de consumo da carne.

A socialização do guerreiro vinculava o socializador ao socializado por uma relação de substância. Quando um era afetado pelo estado de *ʔɪ̃ɔ̃ɪ̃pãɪ̃* o outro era, igualmente, contaminado . Exigia-se de ambos que passassem pelo ritual de "purificação". A socialização se dava por muitos anos. Para ser um *ʔɪ̃ɔ̃ɪ̃bɪ̃hɪ̃ãɪ̃* era preciso adquirir saberes específicos, aprendendo a ficar imperceptível na mata, no estado de "invisibilidade",desenvolvendo a capacidade de observação e de interpretação de certos sinais (pegadas, ruídos, cheiros, etc.), sabendo imitar ruídos de animais.

Os *ʔɪ̃ɔ̃ɪ̃bɪ̃hɪ̃ãɪ̃* eliminavam o inimigo na mata ou no rio, nunca nas proximidades da aldeia inimiga. Não travavam combate aberto com os inimigos. Sua arma era a surpresa, o inesperado. O *ʔɪ̃ɔ̃ɪ̃bɪ̃hɪ̃ãɪ̃*, era antes de tudo, um ilusionista. Imitava os ruídos de anta, macaco-prego, zongue-zongue, cotia, nambú, caititu e queixada. Jogava terra nas águas do rio imitando o som de um cardume de peixes tucunaré. Amarrava um rabo de mutum à cintura e andava de cócoras para deixar um rastro como de animal. Ao final do caminho, esperava o inimigo. O inimigo podia ser eliminado com bordunas ou flechas.

Paralelamente a esta técnica de predação, existia outra forma de combate. Neste caso, os inimigos eram conhecidos, e o objetivo da guerra era vingar uma morte sofrida pelos Pirahã. Esta técnica guerreira envolvia a reunião de muitos homens, que

se dirigiam cuidadosamente às proximidades da aldeia inimiga para atacá-la. Os *?ĩõĩbĩhĩãĩ* participavam, também, deste tipo de guerra. Aguardavam o anoitecer e, ao final da madrugada, desfechavam o ataque. Entravam, de uma só vez, pela aldeia inimiga disparando flechas e ateando fogo nas casas. Os homens, nesta situação, demonstravam suas paixões, numa atuação distinta da expressada pelos *?ĩõĩbĩhĩãĩ*, que agiam "a sangue frio".

?ãbãgĩ narrou alguns episódios guerreiros. Há aproximadamente 50 anos atrás, os Pirahã empreenderam uma expedição contra os índios Torá. Havia uma rixa entre as duas tribos,que se acusavam mutuamente por mortes ocorridas nos seus grupos.Os Pirahã sofreram um ataque que dizimou praticamente todo um grupo local. Vinte índios foram mortos. Organizaram então uma expedição de retaliação contra os Torá, matando cerca de dez indivíduos e aprisionando mulheres e crianças. (1)

Outro episódio referia-se à vingança pela morte de três vítimas dos Parintintin. Os Pirahã organizaram-se em um grupo e dirigiram-se ao território Parintintin. Localizaram uma aldeia por volta da meia noite. Os Parintintin estavam em festa, dançando e cantando no pátio; os Pirahã ficaram durante horas espreitando o ritual. Na madrugada, os Parintintin recolheram-se em suas casas, e os Pirahã resolveram atacar. Para os Pirahã o sucesso do empreendimento guerreiro é a surpresa do ataque. *?ãbãgĩ*

(1) As mulheres e crianças capturadas eram consideradas troféus de guerra. Estas poderiam ser mortas para a realização de banquete canibal. As vítimas eram amarradas pelos pés e mãos e executadas a golpes de borduna. Isto ocorria somente quanto os *?ĩõĩbĩhĩãĩ* retornavam à aldeia sem ter conseguido capturar nenhuma vítima (caça ou humana).

conta que no momento do ataque uma mulher teve seu pescoço atravessado por uma flecha. Uma criança correu assustada até cair sobre o fogo e morrer queimada.

Os dois tipos de guerra tinham em comum o fato de produzirem inimigos mortos, que eram trazidos para a aldeia,já retalhados. As pernas e os braços eram separados do tronco. A cabeça era decepada; o tronco era dividido em duas partes iguais. As vísceras eram deixadas no local, à excessão do coração, que era trazido junto com as demais partes do corpo, dentro de um grande cesto confeccionado pelo *?ĩõĩbĩhĩãĩ*. A única pessoa habilitada a tocar a carne crua e o sangue do inimigo era o *?ĩõĩbĩhĩãĩ*; temia-se que o contato com o sangue do inimigo transformasse o indivíduo comum em um homicida descontrolado, podendo voltar-se contra os seus. O *?ĩõĩbĩhĩãĩ* transportava a carne e cuidava do assado. Após construir um moquém para a carne, dirigia - se ao seu jirau, erguido a uma certa distância do solo. Alí permanecia enquanto a carne assava. Ao devorar o coração da vítima,dava início ao banquete. Os demais presentes consumiam a carne , colocada em pequenas cabaças e consumida de forma comedida.(2)

Enquanto a carne assava, os homens, perfilados, tocavam flautas, dançando e cantando até que a carne estivesse pronta para ser consumida. Segundo os Pirahã, as regras e marcações rituais necessárias ao consumo da carne humana tinham a finalidade de evitar má sorte ao grupo que a ingeria (por exemplo,contra-ataque do grupo inimigo)e, que o *?ĩõĩbĩhĩãĩ* entrasse em estado de

---

(2) Os Pirahã não se furtam a tecer comentários sobre a carne humana. Consideram-na mais saborosa, e gorda (*?ĩsãhãĩ*).

ʔɪ̃ɔ̃ɪ̃pãɪ̃. Durante o ritual e por alguns dias, aqueles que comeram da carne, não deveriam manter relações sexuais. O período logo após o banquete canibal era momento de extrema tensão. O contra-ataque inimigo era esperado. Todos os ruídos e sinais eram interpretados como presença inimiga; os homens não se afastavam de seus arcos e flechas, e não iam pescar em locais distantes.

O *ʔɪ̃ɔ̃ɪ̃bɪ̃hɪ̃ãɪ̃* costumava pendurar o crânio do inimigo no esteio de sua casa; dentro dos olhos punha pedaços de algodão , para evitar que o inimigo achasse o caminho de sua aldeia. Para os Pirahã, a visão tem grande importância, sobretudo na guerra , onde significa ter controle sobre o inimigo. O rito que antecedia a saída dos *ʔɪ̃ɔ̃ɪ̃bɪ̃hɪ̃ãɪ̃* para a expedição guerreira consistia em esfregar a castanha do pequi em torno dos olhos destes , para que enxergassem bem. Outro rito significativo que marcava o início de uma expedição guerreira empreendida pelo *ʔɪ̃ɔ̃ɪ̃bɪ̃hɪ̃ãɪ̃*, era a pintura corporal, que seguia o padrão da pele de onça pintada, feita com urucum e carvão. Para os Pirahã, esta pintura simboliza a transformação do guerreiro em jaguar: o *ʔɪ̃ɔ̃ɪ̃bɪ̃hɪ̃ãɪ̃* passava a ser o predador por excelência, que não escolhia sua presa.

A origem dos inimigos nos foi explicada desta forma: os inimigos não sabiam onde os Pirahã se encontravam. Era um tempo de paz. Certo dia um Pirahã de nome *ʔɪ̃ɔ̃bãɪ̃* teve uma briga com sua mulher; disparou uma flecha contra ela, e a matou. O *kãõãɪ̃bõgɪ̃* da mulher andou para um lugar bem distante, procurando outros *ʔɪ̃bɪ̃ɪ̃sɪ̃* para lhes ensinar o caminho do território Pirahã. Desta forma surgem os inimigos: Parintintin,Diarói,Mundurukú, Tenharim, Torá. Como vimos, para os Pirahã a relação

marido/mulher representa a possibilidade de sociabilidade. Uma relação social por definição. A quebra e/ou negação desta relação levou ao surgimento do outro, do inimigo, algo tão ameaçador para o grupo quanto o conflito entre marido e mulher. O aparecimento dos inimigos expressa ainda a tomada de consciência de não serem os únicos habitantes deste patamar. Existiam outros corpos.

Recuperemos, agora, passagens da dissertação que evocam o complexo do canibalismo. As figuras antropomorfas do universo Pirahã são: os *?ãbãĩsaĩ* , os *?ĩbĩĩsaĩ* , os *kãõãĩbõgaĩ* , os *tõĩpĩĩ* , os *?ĩbĩĩsaĩ* inimigos. A possibilidade de distinção entre elas é estabelecida através da representação do canibalismo e do complexo de símbolos que engendra.

Os *?ãbãĩsaĩ* não têm sangue mas, sim, um líquido branco. Os *?ĩbĩĩsaĩ* têm sangue (o sangue da mãe transferido para a criança); ao ingerir alimento e água, aumenta a quantidade de sangue existente no organismo. Os *?ãbãĩsaĩ*, de sua parte, ao beberem "vinhos" da laranja, do patauá e do buriti, e ao ingerirem algumas espécies de peixe passam a produzir no organismo uma substância branca. Verifica-se, assim, que os *?ĩbĩĩsaĩ* ingerem água e alimento produzindo uma substância vermelha (sangue) enquanto que os *?ãbãĩsaĩ* que ingerem "vinhos" de colaração avermelhada, produzem uma substância branca. O sangue, para os Pirahã, é identificado à possibilidade de morte e de transformação. A ausência de sangue dos *?ãbãĩsaĩ* denota sua imutabilidade, sua imortalidade. O canibalismo também faz esta distinção. O *?ĩõĩbĩhĩãĩ*, canibal por excelência, ingere e tem contato com o sangue. Os

ʔãbãĩsĩ não são canibais e evitam comer coisas que produzam sangue.

Os *ʔĩbĩĩsĩ* Pirahã se separam dos demais *ʔĩbĩĩsĩ* do seu patamar pela guerra e pelo ato canibal. Os *kãõãĩbõgĩ*, os *tõĩpĩĩ*, os *kõbĩãĩ* distinguem-se também entre si por este meio: a ausência de canibalismo entre os *kãõãĩbõgĩ*, o canibalismo dos *tõĩpĩĩ* e o super-canibalismo dos *kõbĩãĩ*. Os *ʔãbãĩsĩ* e os *ʔĩbĩĩsĩ* distinguem-se pela presença ou ausência de sangue. Pelo fato de um ser canibal (*ʔĩbĩĩsĩ*) e outro não (*ʔãbãĩsĩ*).

O canibalismo é, também, utilizado para se pensar a relação entre os *ʔĩbĩĩsĩ* e a natureza. Ao não ingerirem carne de animal, os humanos não estabelecem uma distinção entre os animais e eles próprios. O jaguar os devora produzindo, por sua vez, esta diferença.

Em suma, a morte recria a temática do canibalismo através dos seres *tõĩpĩĩ* e *kãõãĩbõgĩ*. O binômio canibal/vítima está na base desta relação. Vimos que os estados *kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ* são adquiridos, somente, por meio dos nomes de *ʔãbãĩsĩ* que são transmitidos aos *ʔĩbĩĩsĩ*. Os *ʔãbãĩsĩ* são a negação do canibalismo. Não têm sangue, são seres culturais, por excelência.São, para os Pirahã, a garantia de um destino. O corpo Pirahã, o *ʔĩbĩĩsĩ* , porta durante sua existência a antinomia *kãõãĩbõgĩ/ tõĩpĩĩ*: vítima/canibal. Enquanto *ʔĩbĩĩsĩ*, os Pirahã podem desempenhar os dois papéis: vítimas e canibais. Podem, de fato , comer corpos de inimigos, e podem ser, também,devorados por estes e pelo jaguar. O jaguar está na posição de canibal, por definição. Vimos o paradoxo: "Nós não comemos jaguares porque jaguares são *hĩãtĩĩhĩ*". Neste sentido, os Pirahã não comem gente,

não comem o mesmo. A alteridade é colocada a partir do canibalismo. Este parece desempenhar o papel de operador da diferença. Se existem outros corpos no mundo, *ʔĩbĩĩsĩ* de várias espécies, como demarcar fronteiras entre corpos distintos? Devorando-os, seria a resposta. A relação canibal/vítima instaura uma diferença fundamental, do mesmo tipo que entre *tõĩpĩĩ* e *kãõãĩbõgĩ*; jaguar e *ʔĩbĩĩsĩ hĩãtĩĩhĩ*. Da perspectiva dos jaguares, os Pirahã são diferentes porque podem ser devorados por eles. Os Pirahã procuram anular a diferença não devorando os jaguares, mas estes insistem em devorar os Pirahã. Ponto de ambiguidade irredutível, próprio de todo canibalismo.

b) As Onomásticas da América do Sul Tropical

Neste momento do nosso trabalho iremos contemplar alguns sistemas onomásticos da América do Sul tropical, com a intenção de, numa perspectiva comparativa, situar os fatos Pirahã.

A sociologia da nominação não é um tema novo na Etnologia sul-americana. De um modo geral, as nomografias sobre esta região fazem referência ao emprego dos nomes pessoais, mas um interesse específico sobre os sistemas de nominação é algo recente (Cf. Lopes da Silva, 1983 ; Petesch, 1984).

O fio condutor desta conclusão é a interferência seminal feita por Viveiros de Castro em nota a seu trabalho sobre os Araweté (1986). No jogo das comparações entre a onomástica Araweté e as de outras sociedades indígenas, o autor esboça um sistema de transformações. De um lado, estariam os "sistemas canibais" ou exonímicos (Tupinambá, Tupi-Guarani, Txicão, Yanomami) e de outro "os sistemas centrípetos" ou "dialéticos" (sistemas Timbira; Kayapó, Tucano). Nos "sistemas canibais", os nomes vêm de fora: dos deuses, dos mortos, dos inimigos, dos animais; são sistemas onde se recebe, essencialmente, o nome dos outros. "Sistemas centrípetos" são aqueles em que "os nomes designam relações sociais, podem definir grupos corporados com uma identidade coletiva" (id.: 384). Se nos sistemas "canibais" a onomástica é mediatizada pela metafísica e tem uma função individualizadora, nos "dialéticos" ela é da ordem da sociedade, e exibe uma função classifica-

tória. (3) Viveiros de Castro avança a questão quando atribui certas particularidades a cada um dos tipos de sistema onomástico (id.: 388) contribuindo, assim, para realçar a importância do estudo da onomástica dentro das cosmologias indígenas sul-americanas.

Apresentaremos, de forma sumária e esquemática, alguns sistemas onomásticos encontrados na literatura etnográfica sobre as terras baixas (Tupinambá, Aché-Guaiaki,Apapocuva - Guanani , Ñandeva-Guarani, Tapiraré, Sirionó,Araweté, Yanomami, Jívaro, Txicão, Apinayé, Krahó, Krikati, Suyá, Kayapó, Xikrin, Bororo, Xavante, Tukano, Kaingang, Suruí, Xinguano, Matis, Marubo, Pirahã). Nesta empresa, correremos o risco de empobrecer as interpretações destes sistemas de nominação uma vez que teremos de recortá-los com vistas a uma formalização. Buscaremos examiná-los a partir do esquema proposto por Viveiros de Castro (1986) que estabelece um continuum entre os sistemas de nominação designados canibais e centrípetos. Os sistemas canibais trabalham a partir de uma ênfase em: individualização, aquisição, renomeação, séries diacrônicas, história social e pessoal, abertura, dis-

(3) Goodenough (1965) nos dá um bom exemplo de como a problemática da nominação pode assumir outras características. Em seu artigo sobre a nominação em duas sociedades polinésias - os Truk e os Lakalai - evidencia uma primeira dicotomia no significado dos nomes no interior dos sistemas sociais. Enquanto entre os Lakalai os nomes têm uma função eminentemente classificatória, isto é, o meio de conexão entre o indivíduo e o social, em Truk ocorre o oposto: o nome é o próprio indivíduo. Aqui, os nomes têm uma função individualizadora. Goodenough, procurando dar conta das distintas sociedades, faz uma relação entre estrutura social e nominação. Assim, em Truk os nomes individualizam porque o sistema social é composto de linhagens matrilineares. Os nomes em Lakalai classificam porque lá não existe nenhuma instituição social com poder de classificação. Há, portanto, nesta visão uma adequação entre nome próprio e sociedade como se um compensasse a falta de estrutura do outro.

tintividades suplementares. Os sistemas centrípetos trabalham a partir da classificação, da conservação, da transmissão,dos conjuntos sincrônicos, da referência mitológica, de continuidade de identidades complementares.

Nossa apresentação dos sistemas onomásticos, inclusive o dos Pirahã, se faz procurando marcar que ênfase é dada aos sistemas (se "exonímico" ou "endonímico") (Cf. Viveiros de Castro , 1987: 279)

Iniciemos pelos Tupinambá.

Na sociedade Tupinambá havia os nomes de infância e os nomes de adulto. Os nomes de infância

> "os tiram... dos animais selvagens e tomam para si muitos, com uma diferença porém: após o nascimento é dado um nome, que o menino usa somente até que se torne capaz de guerrear e mate inimigos. Então recebe tantos nomes quanto inimigos tenha matado". (Staden,1974:169).

Os nomes de infância são, também, buscados entre os nomes dos antepassados, conforme Hans Staden pode observar, (Cf. 170). Segundo Metraux formava-se um conselho para eleger um nome para a criança. O nome escolhido deveria exprimir a personalidade da criança bem como identificar qual dentre seus parentes já falecidos teria ressuscitado (Cf. 1979:97). Em toda a bibliografia consultada, o que se encontra com mais ênfase é a forma de adquirir nomes via os inimigos:

> "A maior honra de um homem é capturar e matar muitos inimigos, recebendo um novo nome por cada novo inimigo morto. Ter muitos nomes significa ter matado muitos inimigos, o que consideram uma alta honra". (Staden 1974: 172)

J. Monteiro chegou mesmo a dizer que os Tupinambá só se casavam

após adquirir nomes ligados à guerra e ao canibalismo (Cf.1949, 409). Disse, ainda

> "...tomando novos nomes, conforme aos contrários que matam dos quais chegam a ter cento e mais apelidos, e em os relatar são mui miúdos, porque em todos os vinhos, que é a suma festa deste gentio, assim recontam o modo com que os tais nomes alcançaram, como se aquela fora a primeira a tal façanha acontecera; e daqui vem não haver criança que não saiba os nomes que cada um alcançou, matando os inimigos, e isto é o que cantam e contam..." (1949: 409-10)

Cardim registra a relação entre nomes e guerra entre os Tupinambá:"De todas as honras e gostos da vida, nenhum é tamanho para este gentio como mater e tomar nomes nas cabeças de seus contrários..." (Cardim, 1939: 159-160). Fernandes dá uma interpretação do papel dos nomes entre estes índios:

> "O primeiro sacrifício ritual e as primeiras cerimônias de renomação concediam a um homem poderes suficientes para que pudesse suportar normalmente e resistir vantajosamente às forças negativas desencadeadas pelo morto, sem precisar repetir todas as provas a que se submetiam os iniciados" (1963: 283)

Em outro lugar diz que o jovem Tupinambá deve passar por certos ritos, entre eles a troca de nomes, para ingressar na vida adulta. O nome, aqui, localiza o jovem na estrutura social. (Cf.id. 201).

Sobre o nome adquirido da vítima, Fernandez diz que

> "O nome adquirido por intermédio do massacre ritual não provinha estritamente desta, embora seja provável que o sacrificante captasse através da ação sacrificatória, uma parte dos poderes do sacrificado, inerentes à porção destrutível de sua pessoa ... é permitido interpretar o nome como sendo o símbolo carismá

> tico do benefício recebido de uma entidade sobrenatural através da vítima". (id.:312).

Outra fonte sobre os Tupinambá explicita que os nomes não podem ser ditos senão no momento dos rituais: "...os cavaleiros nunca fazem menção dos seus nomes, senão quando há festa de vinhos..." (Monteiro, 1949:409-10).

Outro processo de receber nome dá-se através do filho do cativo (inimigo) com uma mulher Tupinambá, como registrou Monteiro:

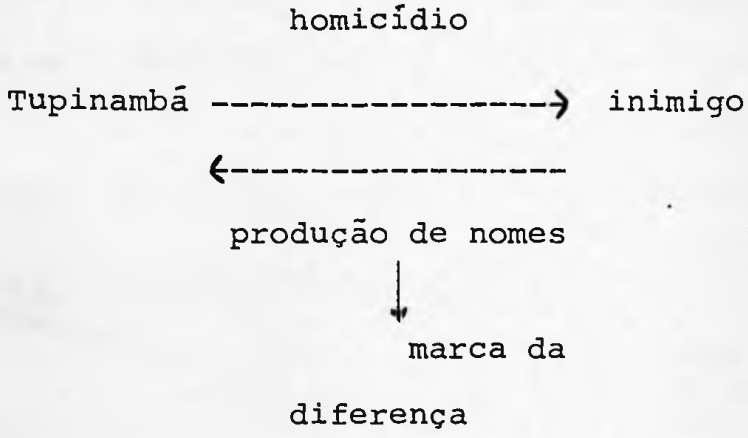
> "...lhe dão (ao prisioneiro) por mulher filha daquele que o tomou ou uma parenta das mais chegadas; e a causa é pela honra que daquele casamento lhe nasce, porque tendo filhos do tapuia, neles hão de tomar os mesmos nomes, e com a mesma solenidade que no pai , porque cuidam estes bárbaros, que na criança não tem a mãe parte alguma, e que não concorre para a geração, e assim dizem que não serve mais que um saco; e por esta causa comem os filhos que foram gerados dos contrários... " (Cf. 1949: 411).

Examinando as descrições sobre a onomástica Tupinambá, observamos que a ênfase recai nos nomes adquiridos através do sacrifício da vítima. O nome parece, por um lado, estar associado a uma qualidade que se adquire. Por outro lado, parece produzir uma diferença. Aqui, o nome é o emblema da diferença. À cada morte de inimigos, os indivíduos através dos nomes adquiridos contrapõem-se aos inimigos. Os nomes denotam o homicídio e a guerra. Os nomes evocam os eventos da morte e do canibalismo.

Os Tupinambá privilegiam o acúmulo de nomes. Se os Tubinambá identificam a guerra e o canibalismo como produtores de sua sociedade, (Cf. Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha, 1987) os nomes são

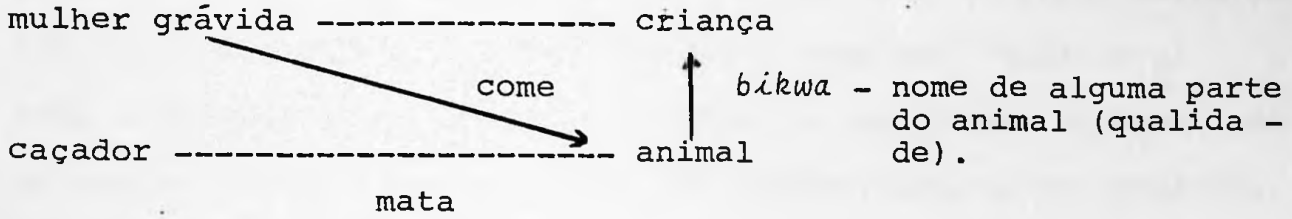
símbolos e concretização desta concepção mais geral nos indivíduos. A recordação dos nomes durante os rituais faz reviver o modo como foram adquiridos, colocando em operação os temas do canibalismo e da guerra.

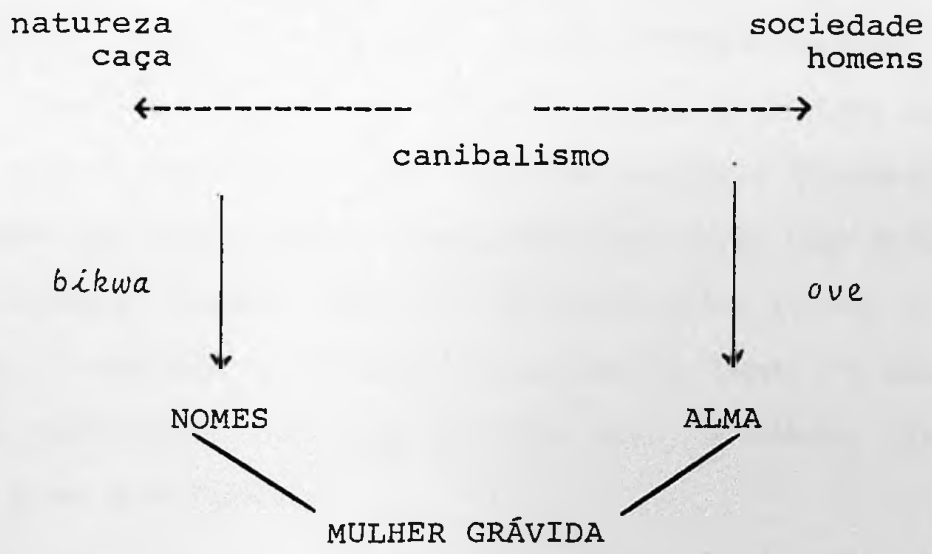
A prática da "produção de inimigos" através do casamento de uma mulher Tupinambá com um inimigo, produz, também,nomes. Na sociedade Tupinambá os nomes chegam do exterior (da morte dos inimigos). Os nomes estão, sempre, vinculados à prática guerreira e ao hábito canibal. Temos assim:



Entre os Guaiaki observa-se um sistema onomástico com propriedades semelhantes ao dos Tupinambá. Através do caso "belles cornes" Clastres explica o processo de nominação.(Cf. 1972:252). A criança, ainda no ventre materno, recebe um nome referente a uma qualidade da caça (vaca) consumida por sua mãe: belos chifres. Neste momento o feto passa a ter *bikwa* essência da caça transmitida ao feto. Uma forma de nominação metonímica e particularizante: uma vaca em particular, não a classe das vacas; e uma qualidade desta vaca (os belos chifres), não toda a vaca. Nesta primeira forma de nominação, os nomes vêm dos animais, da natureza. Existe um outro processo de nominação rela-

cionado à alma (*ove*). Segundo Clastres, os índios dizem: "eu sou a alma de fulano". O canibalismo é meio pelo qual alguém se torna a alma de um morto. Na concepção nativa, a alma é um princípio neutro, impessoal, sem influência sobre o novo ser vivo que habitará, sendo indiferente ao seu sexo. O caso *Kimiragi* é elucidativo: *Dokogi* estava grávida quando *Tẽrygi* morreu. Os Guaiaki ofereceram o pênis de *Tẽrygi* a *Dokogi* para que ela o consumisse no ritual antropofágico. A intenção da doação do pênis àquela mulher grávida era devido ao desejo de que seu filho nascesse homem. Entretanto, nasceu uma menina - chamada *Kimiragi* - que passa a ser identificada como "alma de *Tẽrygi*" (Cf.1972:338-9). Nesse caso, a alma procede do morto canibalizado. Entre os Guaiaki, temos, assim, as seguintes equações onomásticas:





A partir destas duas equações vemos que a onomástica se

realiza de duas formas: pela natureza e pelos mortos canibalizados. No caso do canibalismo funerário, incorpora-se a alma e esta engendra um processo novo de referência:"animanímia" . Adquire-se a substância, a alma, ao mesmo tempo que se evoca o outro para se identificar: "Eu sou a alma de *Terygi*". A incorporação tanto do *bíkwa* quanto da *ove* se dá pela ingestão de caça ou de homens. O canibalismo é o que opera a transferência das substâncias para o indivíduo que devora. Identifica-se o outro para, então,identificar-se.

Entre os Apapocuva-Guarani, descritos por Nimuendajú, (Cf. 1987), há uma relação entre alma e nome. Alguns dias depois da criança nascer, os pajés reúnem-se para saber qual alma "veio ter conosco". A alma vem do exterior e com ela o nome. O pajé indaga sobre sua procedência e o seu nome. Existe entre os *Apapocuva* um ritual de nominação muito complexo, onde se dá o nome à criança na presença de parentes e padrinhos. O nome que um guarani recebe tem para este úma significação muito profunda. Não é uma simples designação. Pelo contrário, o nome é parte do possuidor, um "pedaço", idêntico a ele, inseparável da pessoa. O nome é a própria pessoa. Maldizer o nome prejudica seu portador. É, neste sentido, que os Guarani, segundo Nimuendajú,guardam segredo dos seus nomes, atribuindo apelidos aos filhos. Em casos de doença, quando todos os esforços para salvar o doente fracassam, o recurso utilizado é a troca de nome. O doente, ao receber o novo nome, torna-se um novo ser. A doença fica associada ao nome anterior(4)

---

(4) Entre os Paresi, grupo Aruak,observa-se a mesma prática da nominação. O nome representa a própria pessoa. Usa-se, também, trocar os nomes de doentes para que se curem. (Cf. Costa, 1985:188)

Assim, o nome Guarani é o ser da criança, que o acompanhará até a morte. Uma das obrigações dos xamãs é precisar de que região do "paraíso" provém as "palavras-alma" que se "encarnam" nas crianças da tribo. O nome é a confirmação de que uma alma se encarnou na criança. Os deuses informam a procedência desta alma (Cf. Cadogán, 1954:41-42).

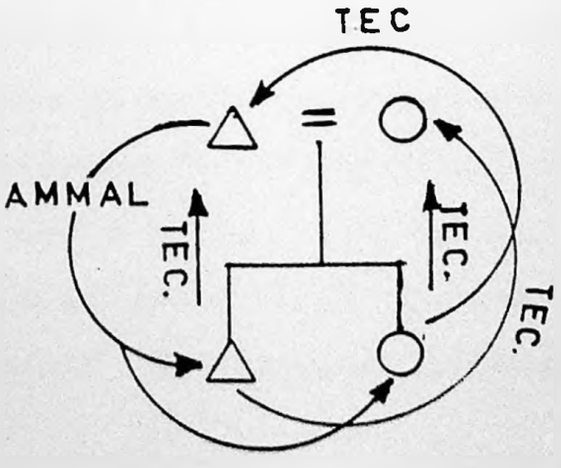
Shaden (1974) nos diz que há uma identificação entre a alma enviada à terra, isto é, a criança reencarnada enviada pelos deuses, e a reza que o indivíduo recebe como dádiva sobrenatural. Se existe uma correlação entre alma e reza e outra entre alma e nome, logo reza e nome também estão ligados. Não se encontram duas pessoas com a mesma reza entre os Ñandeva; a reza, como o nome, é individual; é uma característica do indivíduo. Liga-o ao cosmos, ao sobrenatural. Existe, também, uma acumulação de rezas pessoais e este é um fator importante para a "distinção social", de <u>status social</u>. Viveiros de Castro (1986: 383 e ss.) faz uma correlação entre a acumulação de rezas dos Ñandeva e acumulação de nomes dos guerreiros Tupinambá. Ambos os processos cumprem papéis semelhantes na sociedade. Rezas e nomes vêm de fora (as rezas são recebidas das divindades através do sonho). Ter reza e ter nome significa ser homem, ser social. Se no caso Tupinambá o homem sem nome não pode casar, no Guarani o homem sem reza é colocado à margem da sociedade.

Entre os Tapiraré existem nomes de infância e nomes de adulto. A mãe dá nome de-infância ao seu próprio filho (Baldus, 1970:279). Não há mais de um Tapirapé com o mesmo nome (id:280). Os homens trocam de nomes pelo menos duas vezes na vida; com as mulheres sucede o mesmo. Os nomes de adulto são atribuídos aos

homens quando passam a usar o estojo peniano, as mulheres depois da primeira menstruação (Cf. Wagley, 1977:142). A menção do nome de infância de um adulto lhe causa embaraço, o nome lhe parece ridículo (id.: 232). Segundo Wagley, os nomes são herdados em linha paterna ou dos irmãos da mãe. Entre os Tapirapé o nome parece ser da ordem da transmissão, são herdados, logo, ligados mais à sociedade e menos ao cosmos e ao sobrenatural.

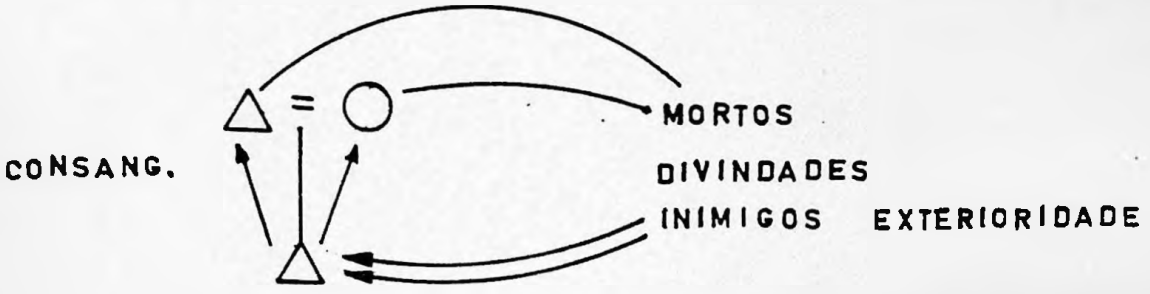
O sistema de nominação Sirionó é apresentado por Holmberg (1978) da seguinte forma: assim que a mulher sente as primeiras dores do parto, seu marido sai para caçar um animal; o nome da espécie do animal abatido será aquele dado à criança. O pai procura por um animal que mostre qualidades positivas (ex: corajoso) como o tapir e o jaguar. Não sendo encontrado tais tipos de animal, procura por outro qualquer. Se a caçada não for bem sucedida ou o nascimento ocorrer à noite, a criança receberá um nome referente a uma característica anômala que possua, por exemplo, um pé deformado, ou algum traço que a associe a algum animal. Não existem cerimônias formais de nomeação. A partir da nomeação, faz-se uso de tecnônimos para classificar os pais da criança (Cf. 175-6).

Em representação gráfica:



Entre os Araweté existem nomes de infância e nomes de adulto. Na infância o nome é arbitrário, os pais fazem a nominação. O nome de adulto provém dos filhos por intermédio da tecnonímia (Cf. Viveiros de Castro, 1986:372-3; 382). Existem "duas regras mínimas e básicas de nomeação: não se usa (se fala, se dá) o próprio nome; dois vivos não podem portar o mesmo nome" (id.: 382). Há três fontes de nomes para crianças: de inimigos, de um ancestral ou de uma divindade (id.: 383).

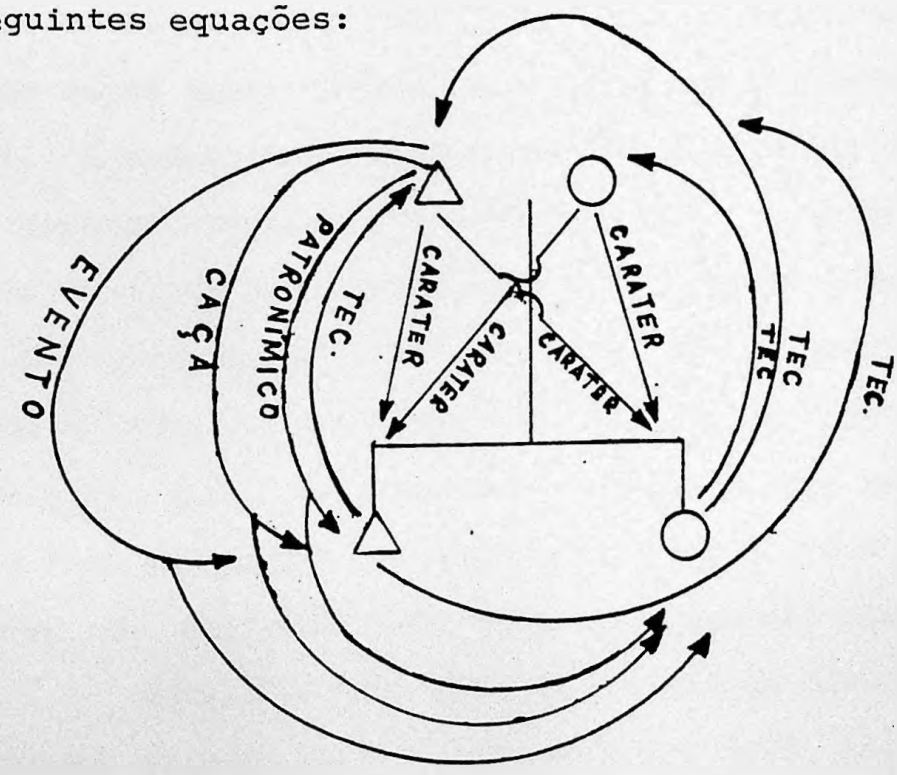
Os pais perdem o nome de infância quando nasce o primeiro filho: "O primeiro filho é considerado o nominador dos pais" (id.: 371). O nascimento de filhos é a única possibilidade para a mudança de nomes. O nome de adulto é o nome da criança, do filho, mais o termo de parentesco. Não há auto-nomeação, nomeia-se a criança, o filho, e captura-se este nome por meio da classificação terminológica. Os pais se auto-nominam utilizando como recurso os próprios filhos. Tem-se a seguinte equação:



Viveiros de Castro diz que "o nome tem uma função de individualização, não de classificação" (id.: 375). Como em outros sistemas sul-americanos "os nomes e as identidades vêm de fora, remetem ao exterior da sociedade, onde a morte e a alteridade são diretamente constitutivas da pessoa" (id.: 383); acrescenta que este tipo de classificação onomástica é característica dos sistemas canibais "onde os nomes vêm dos deuses, dos inimigos, dos mortos, dos animais consumidos; onde se obtém os nomes

do outro" (id.: 384).

O sistema onomástico Yanomami foi apresentado por vários autores. Ramos estabelece uma divisão entre nomes pessoais e patronímicos. Ambos são secretos (Cf. 1976:18). Os nomes pessoais são recebidos em qualquer idade e pode-se ter mais de um nome. Existem cinco possibilidades de se adquirir um nome pessoal. Através da caçada ritual onde o pai abate um animal e o nome deste animal é dado à criança; baseado em características físicas ou de comportamento; baseado em circunstâncias ou eventos ocorridos na ocasião do nascimento ou no decorrer da vida do indivíduo. Patronímicos personalisados. E, finalmente, tecnônimos (Cf. id.: 23-4). Este tipo de referência nominal, sugere as seguintes equações:



Segundo a autora os nomes de patronímicos são de *sib* e de linhagens. É dado de pai para os filhos e nunca se repete. O patronímico de *sib*+patronímico de linhagem+nome pessoal estabelece um processo de distinção entre as pessoas (Cf. id.:25,30,31).

Para a autora, o sistema Sanumá situa-se entre a categorização e a individualização. A individualização é feita com o recurso do binômio formado pelo nome pessoal+nome do grupo (ou categoria). Todos os nomes, sejam de categoria ou de individualização são secretos. Existe uma gradação em termos de ocultação, de segredo, entre os distintos modos de nominação. O maior segredo é com os nomes pessoais, seguidos dos patronímicos e do tecnônimo (Cf. Ramos, 1977:150-51).

Segundo Lizot, uma criança pode ser indiferentemente chamada pelo termo de parentesco ou pelo seu nome pessoal. As restrições ao uso do nome começam quando ela atinge a puberdade. A liberdade de usar os nomes das crianças como referência autoriza o uso da tecnonímia (Cf. 1973:65). Existem alguns indivíduos cujos nomes sofrem tabu: pai, mãe e sogros potenciais.(id.: 66). A maior interdição recai sobre os nomes dos mortos. O nome pessoal faz parte da personalidade. A interdição de pronunciar os nomes dos mortos estende-se ao uso lingüístico dos radicais formadores do nome (Cf. id.: 68). A proibição de pronunciar o nome de uma pessoa, em sua presença, segundo as crenças Yanomami, está ligada à morte. Dizer o nome pessoal de alguém têm duas conseqüências: um vivo correr o risco de morrer e um morto, de reaparecer (na forma de espectro) (Cf. id.: 70).

Albert (1985) reforça a idéia de que "l'anthroponimie yãnonamë incline plus à individuation qu'a à la classification de la personne nommée" (Cf. id.: 398). Um outra característica deste sistema de nominação, apontada por Albert, é que se proscreve de toda a reflexividade de identificação pessoal, isto é,

"Une personne ne peut jamais proférer

> elle-même son propre nom. Nom d'enfant ou surnom d'adult, il n'a cours en toute circontances que pour autrui. L'individuation ne prend donc jamais socialement effet dans ce système que du point de vue successif des altérités collectives que la subjectivent tandis qu'à l'inverse, le processus onomastique d'individuation classe implicitement les univers sociaux successivement pertinents pour la personne nommée: il oppose dans l'enfance les ascendents directs du rest de la société puis à l'age adulte la parentele ('yayë) à la parenté classificatoire (bio) (Id.:398-9)

Albert associa, também, o nome ao traço do morto. A proibição de proferir o nome dos mortos está relacionada à anulação da individualidade do morto, é um esforço de fazer do defunto "un corpe anonyme". (id.: 400) Clastres e Lizot interpretam este fenômeno da seguinte maneira:

> "...tout se passe como si les noms propres des Yanomami étaient donnés pour signifier à chaque individu singulier ce qui est son destin singuler, c'est-à-dire sa propre mort" (1978: 116).

Albert afirma que a interpretação de Clastres e Lizot relaciona os nomes aos mortos e não a nominação à morte (Cf. 1985:401). A proibição do nome do morto prende-se muito mais à escatologia individual e a uma concepção de morte. Sendo assim:

> "Empreintes, residus, marques, possessions, nom propre... ou photographie ... la "trace du mort" est ainsi recueillie et detruite ("mangée") avec une meticulosité pointilleuse par les deuilleurs (parents yayë du défunt)..." (1985:403).

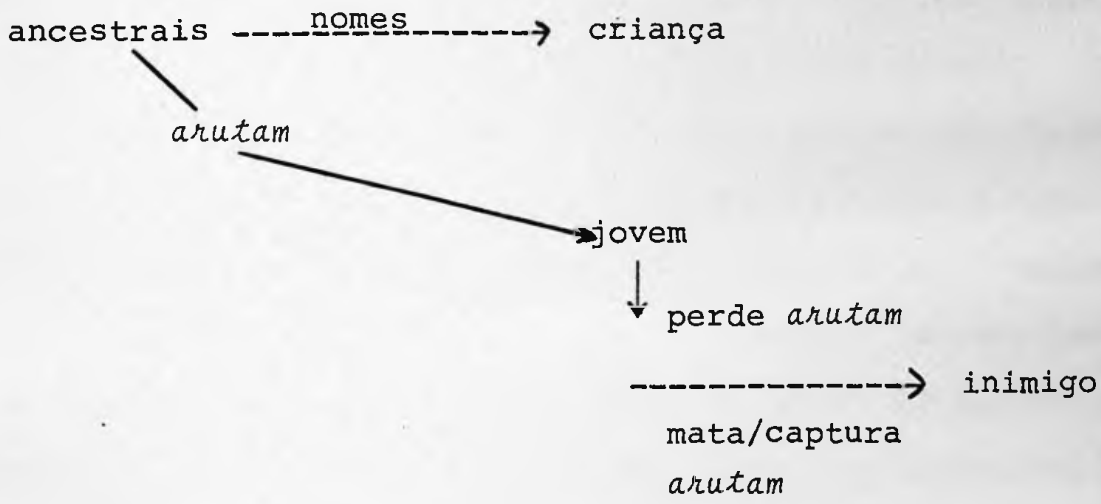
O sistema de nominação Jívaro e suas correlações com outros domínios sociais põe em evidência um sistema onomástico de tipo "canibal". A criança é nomeada alguns dias após nascer.

Deve receber, idealmente, o nome de um parente falecido, da geração dos pais ou avós. Os nomes são de animais, em sua maioria provenientes de pássaros. O conhecimento e manipulação dos nomes definem as relações entre os grupos. Quando um Jívaro visita uma casa estranha, o dono pergunra ao visitante o nome de seus parentes e de seus não inimigos. O visitante, põe,cuidadosamente, numa categoria mais distante alguns de seus parentes, que pensa terem possibilidades de serem inimigos do dono da casa. Quando se tem um amigo em visita à aldeia é preciso acompanhá-lo constantemente e nunca identificá-lo, não dizer o seu nome pois provavelmente este deve ter muitos inimigos na vizinhança.(Cf.Harner, 1973:84-5, 103, 131).

Os nomes entre os Jívaro parecem ter a função de separar os amigos dos inimigos. Este tipo de procedimento permite aos Jívaros saberem quem eles poderão matar. Paralelamente, e relacionado ao sistema onomástico, há o sistema de captura de almas que parece complementá-lo. A obtenção do *arutam*, da alma, é o que está na base da morte dos inimigos. Os homens necessitam capturar almas. Ninguém nasce com uma *arutam*. Adquire-se a *arutam* por meio de um ritual envolvendo os jovens e os ancestrais, que lhes passam a *arutam*. No ritual a *arutam* de um ancestral entra no peito do jovem tornando-o forte e despertando nele o desejo de matar. Após este ritual, os jovens estão preparados para empreender uma expedição de guerra e matar suas vítimas. Nas proximidades da aldeia inimiga, realizam um ritual em que perdem as suas *arutam* para poder, então,capturar a *arutam* do inimigo (Cf. Harner, 1973: 135-143).

Viveiros de Castro faz um paralelo entre o sistema de

niminação que está baseado na obtenção de nomes (como o caso Tupinambá) e o sistema Jívaro baseado na obtenção de almas. (Cf. 1986). O universo dos inimigos, neste caso, é estabelecido por meio dos nomes. O nome identifica e classifica pessoas. Sendo inimigo, pode-se obter *arutam*. Vejamos a representação gráfica deste sistema:



Neste sistema, o nome e a alma (*arutam*) provêm dos ancestrais. Assim, fecha-se o ciclo interno da sociedade. Porém, o jovem perde sua *arutam* pois tem de conseguir a *arutam* de um inimigo, do exterior. O nome vem do interior mas define, por oposição, o inimigo, o exterior; devem-se buscar almas onde não se buscam nomes.

Os Txicão possuem um complexo sistema de nominação que se mescla à classificação terminológica e remete ao exterior da sociedade. Para Menget os nomes pessoais Txicão individualizam, (Cf. 1977:187). Existem categorias que permitem, em certas circunstâncias, transformar um não-parente em um parente e vice-versa. O sistema de nominação segue caminhos genealógicos; assim os nomes pessoais são eles mesmos classificadores que desen-

cadeiam novas relações genealógicas (Cf. id:.187-88).

Menget distingue os nomes próprios e os tecnônimos como duas modalidades complementares de classificação. Na sociedade Txicão, em alguns rituais, podem-se recitar os nomes; sobretudo quando se retorna de uma expedição guerreira bem sucedida. O rito é designado *Orengo eganoptovo*. O primeiro nome da série é *emiru*: este é o nome mais corrente e importante, adquirido na metade da vida do indivíduo, quando seus pais já estão mortos. O nome *emiru* é acompanhado dos nomes *imon*, nomes secundários, ligados ao *emiru* desde a nominação. O processo de nominação é cumulativo; um indivíduo é nominado muitas vezes conservando todos so seus nomes (1 *emiru*+ nomes *imon*). Assim, existem diferentes classes de antropônimos: a) *emiru*, b) *imon*, c) *amut*. (Cf.id.:247). Este último seria um apelido, um nome descritivo, acidental,singular, suscetível de esquecimento. Embora os Txicão possuam uma quantidade elevada de nomes próprios, seu uso é muito raro. Não há propriamente uma proibição de uso dos nomes.

Um parente escolhe para uma criança uma seqüência de nomes já existentes, de um de seus próprios parentes, em geral morto. A relação entre nominador e nominado caracteriza-se por ser uma relação de parentes próximos. A nominação é equilibrada bilateralmente: se o primeiro filho é nominado pelo lado paterno, o seguinte será nomeado pelo lado materno, e assim por diante. (Cf. id.: 250).

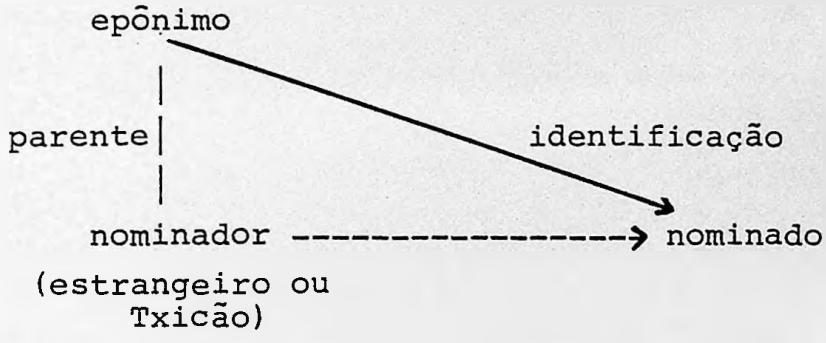
Existe o epônimo, aquele de quem a criança receberá o nome, e o nominador, aquele que busca o nome para transmití-lo à criança. A relação entre epônimo e o nominado é uma relação de identidade, isto é, o nominado pode repetir o destino do epô-

nimo. É neste sentido que se procura buscar um epônimo que não seja desonrado (Cf. id.: 251). A aquisição de um nome não cria um laço durável entre o nominador e o nominado, mas sim entre o epônimo e o nominado. Além da explicitada repetição de destino há, também, uma equivalência de categoria de parentesco. Estende-se a relação de parentesco com o epônimo para o novo portador de seu nome. Assim, o sistema de nomes influi no uso de categorias de parentesco (Cf. id.: 253).

O estoque de nomes é conservado. Pode haver esquecimento de alguns nomes e sua conseqüente perda. Porém o sistema é preenchido com novos nomes, criados continuamente. Criam-se nomes a partir de duas situações: a) integrando os apelidos aos antropônimos, que passam a ser nomes próprios, podendo ser transmitidos e b) através de estrangeiros cativos de guerra que são incorporados à sociedade Txicão passando, então, a ser os nominadores. Os cativos nominam crianças de outras parentelas, distintas das onde foram adotados, a partir de epônimos provenientes de sua parentela original, estrangeira (Cf, id.: 254). Há aqui um duplo processo: o prisioneiro recebe de seu raptor e da parentela deste um nome Txicão. É, assim, naturalizado Txicão por um nome; em seguida passa a estabelecer relações com outras parentelas Txicão transmitindo os nomes de seus ancestrais reais para as crianças Txicão (Cf. id.: 255).

A homonímia se caracteriza quando as pessoas têm um mesmo nome *emíru*. Sendo este nome proferido, formalmente, na presença de seus possuidores, estabelece-se uma relação de mutualidade designada *eretčakpo*. Esta relação é transmissível, de homem para homem e de mulher para mulher, linear e colateralmente,

de forma automática, após a morte de um dos membros do par. A relação é totalmente simétrica, de partilha (Cf, id.: 262). Da mesma forma que o epônimo se identifica ao nominado, portar nomes iguais parece ser um indicativo de mesma pessoa. Neste caso, os nomes Txicão são constitutivos da pessoa ao mesmo tempo que definem certas relações sociais produzindo mudanças nas relações genealógicas. Os nomes provêm de fato do exterior e passam, com o decorrer do tempo, a ser nomes próprios Txicão. Vejamos graficamente este sistema:



Se o nominador estivesse sempre na categoria de estrangeiro, os nomes viriam de fora, do outro grupo tribal, passando a ser incorporados aos Txicão, como nomes próprios Txicão. Os nomes, ao perder a referência, poderão ser capturados pela sociedade. Neste sentido, se o nome vincula o epônimo ao nominado teremos, então, uma vinculação de pessoas ao exterior da sociedade, aos estrangeiros e inimigos. Mesmo que os nomes, hoje, sejam nomes Txicão, adquiridos não só através dos estrangeiros mas também por um parente do nominado, eles foram, no passado, nomes de estrangeiros,de inimigos. A vinculaçaõ do nome ao exterior é evidente nesta situação. O nome liga a sociedade ao exterior , ao mesmo tempo que produz novas relações no interior da sociedade.

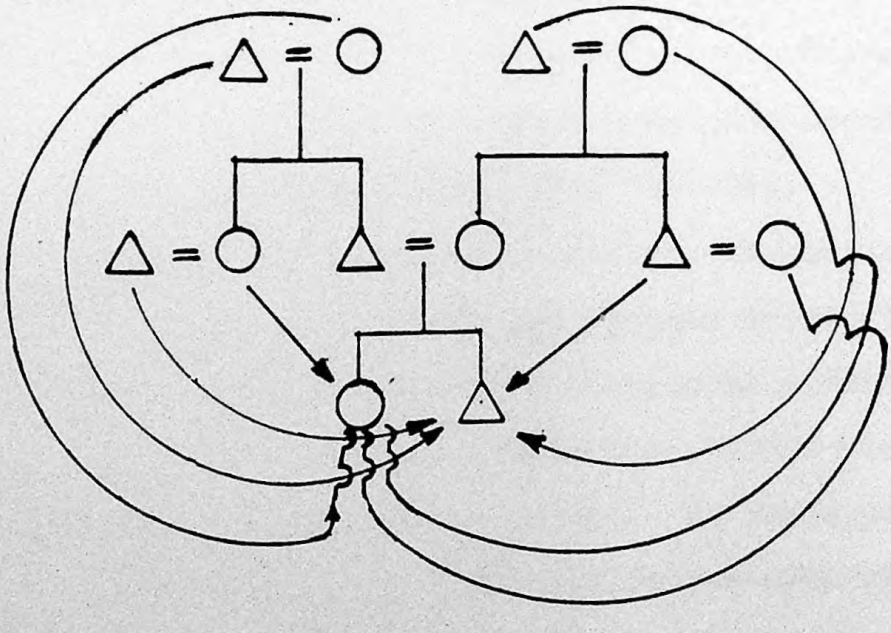
Os sistemas de nominação Timbira (Apinayé, Krahó, Canela, Krikati) são de tipo "centrípeto". Da Matta, já em 1967, apontava para o significado da nominação na produção da sociedade:

> "A literatura sobre os Apinayé e trabalhos de campo com os Krahó têm demonstrado que a nominação nestes grupos não é somente um modo pelo qual a sociedade rotula os seus membros, atribuindo a cada qual uma posição dentro de uma estrutura jurídica, familiar ou cerimonial. De fato os nomes funcionam, também,como um mecanismo de recrutamento para um conjunto de grupos cerimoniais e servem para atribuir, aos seus portadores, papéis sociais de grande importância. Do ponto de vista estrutural, estamos inclinados a crer que a nominação exerce influência numa série de outras instituições. Isto porque é através da nominação que vários indivíduos situados em gerações diferentes ficam unidos num mesmo grupos social e por obrigações de reciprocidade". (Cf. Da Matta, 1979: 159-160).

Examinemos alguns sistemas Timbira. Comecemos pelos Apinayé. Nimuendajú (1956) nos dá uma primeira descrição do sistema de nominação Apinayé. Os nomes são transmitidos: assim, cada uma das metades têm um repertório finito de nomes, transmitidos de geração a geração. O nome é uma reunião de quatro ou mais palavras, cada qual com significados independentes. As palavras parecem perder a referência lingüística quando utilizadas como nomes (Nimuendajú, 1956: 19-25). Os nomes são títulos, papéis sociais. Existem nomes "grandes" e "pequenos". Os "grandes" parecem ter a função de ligar o sujeito à metade, investindo-o de um papel cerimonial. Na classe dos nominadores encontram-se pessoas do mesmo sexo que o nominado. Alguém transmitirá seu nome. A regra básica entre os Apinayé é: aquele que fez o corpo não poderá nomeá-lo. Há, assim, uma oposição entre nominador e ge-

nitor (Cf. id.: 21).

Existem três posições centrais neste sistema de nominação. O nominador, o arranjador de nomes e o nominado. O arranjador de nomes é aquele que procura um doador de nomes para seu "filho adotivo". Faz a mediação entre o pai verdadeiro e o nominador, situando-se a meio caminho das esferas privada e pública. O nominador é alguém que se situa na esfera pública, da perspectiva do nominado. Com aquele estabelece uma relação de formalidade e distância social. Com o arranjador de nome e com seu pai verdadeiro tem uma relação cordial. Os nomes são, como vimos, básicos na estruturação das relações sociais. Assim, encontramos, aqui, a nominação produzindo relações sociais (Cf. Da Matta, 1976: 108-111; 113-4). Embora os Apinayé tenham nomes que os ligam diretamente à sociedade, ao seu doador e à metade que seu doador pertence, existem nomes de "dentro de casa",apelidos, responsáveis pela individualização. O público e o privado penetram, também, na esfera da nominação. Matta representa a nominação da seguinte maneira:



A relação ritualizada entre nominador e nominado é contrastada à relação cordial entre o filho e o genitor. Parece que a estas relações opostas querem sinalizar uma não -identificação entre o pai e o nominador (idealmente o tio materno). Faz-se, portanto, uma identificação social com o nominador e uma identificação pessoal e afetiva com o pai. Por uma dupla identificação, produz-se uma diferença. A esfera pública, social é representada na figura do nominador. O nominado passa a ser uma réplica do nominador. Mesmo nome, mesmas atribuições. Uma relação mediada pelo social, ritualizada. Estabelecida pela lei. O arranjador é quem vai buscar o nome. Ao fazê-lo, projeta o nominado para fora de seu núcleo familiar ao mesmo tempo que insere o nominador no interior deste núcleo. É neste sentido que os nomes classificam. Na verdade nominan classificando. Inserem indivíduos num campo social. Matta faz uma comparação entre os nomes na sociedade Apinayé e em outras sociedades Timbira e Jê . Conclui que entre os Apinayé os nomes têm uma função classificatória pelo fato de o sistema social não possuir outras fontes de classificação. Em contraste, a nominação Kaiapó, referida por Matta, tem uma função individualizadora, já que nesta sociedade existem sistemas de classes de idades e metades organizadas responsáveis pela classificação (Cf. id.: 123-130).

Melatti (1976) apresenta o sistema de nominação dos Krahó. Identifica, de imediato, uma relação de substância entre genitor e gerado representada pelas restrições alimentares simultâneas. Genitor e o gerado formam uma unidade biológica; nominador e o nominado uma unidade social. Os nomes pertencem às metades; ligam os indivíduos a estes grupos atribuindo-lhes pa-

péis rituais. O nominado usa os mesmos termos de parentesco que seu nominador utiliza para classificar as pessoas. O nominado re-classifica os indivíduos, os quais classificava a partir da relação com seu genitor. Com o advento da nominação, parece adquirir a mesma pessoa social que seu nominador; repete as mesmas classificações empregadas por seu nominador. O nome não representa um indivíduo, uma pessoa, atribui um lugar social. Diferentes indivíduos vão ter a mesma máscara social embora não sejam a mesma pessoa. Melatti usa as figuras do ator e personagem para interpretar o significado da nominação entre os Krahó (Cf. id.: 145-6). Neste sentido, o nome enquanto oposto ao núcleo primário da criação biológica é uma forma de reprodução social. Quanto a transmissão dos nomes, o caso Krahó segue a lógica Apinayé, com uma única diferença: entre os Krahó os primos paralelos de mesmo sexo estão na posição de nominador (Cf. id.: 144). Carneiro da Cunha enfatiza a relação entre a nominação e a amizade formalizada. Se uma pessoa recebe nomes de dois nominadores terá, potencialmente, a soma dos amigos formais de ambos. (Cf. 1978:76). Sobre os nomes, ressalta que entre os Krahó a transmissão de nomes segue a lógica dos nomes passarem de parentes próximos para parentes próximos e de parentes distantes para parentes distantes o que garante que os nomes voltem para a casa de origem, de onde saíram com os homens. "É, aliás em termos de "casas" (na realidade entenda-se segmentos residenciais), que os Krahó às vezes enunciam esta regra: dá-se os nomes na casa de onde eles vieram" (Cf. 1978:76).

Os Krikatí dão mais ênfase à nominação, como constitutiva do sistema social, que os demais Timbira. As relações de

parentesco e casamento organizam as atividades dos grupos domésticos. A nominação, igualmente importante, organiza as relações sociais mais gerais. Os nomes têm a função de recrutar indivíduos para as três metades e às sociedades cerimoniais. Transmite, também, papéis cerimoniais e permite que os nominadores socializem os nominados. Estabelece um sistema de amizade formalizada. Os nomes entre os Krikatí são uma instância determinante na perpetuação do sistema social (Cf. Lave, 1979).

Ladeira realizou trabalho minucioso sobre a troca de nomes e cônjuges entre os Timbira. Duas questões fundamentais para o estabelecimento da sociedade Timbira: com quem casar e com quem trocar nomes. Entre os Timbira, as pessoas são parentes quando trocam de nomes ou quando se originam de um mesmo segmento residencial. A união de segmentos residenciais é estabelecida pela nominação ou pelo casamento. São escolhas excludentes (Cf. Ladeira, 1982:57). A nominação influi nos arranjos matrimoniais. Um *ego* masculino poderá casar-se somente com as primas paralelas patrilaterais ou primas cruzadas patrilaterais. As primas paralelas matrilaterais são consideradas "irmãs" e as primas cruzadas matrilaterais são "mães". Com ambas não pode casar-se. Existe, portanto, orientação de casamento para um *ego* masculino com suas primas cruzadas patrilaterais e para um *ego* feminino com seus primos cruzados matrilaterais (Cf. id.: 105 , 106, 108). O retorno dos nomes ao grupo doméstico de origem é possibilitado pelos arranjos matrimoniais, expressando, assim, uma "política de não perder nomes" (Cf. id.:44;110). Entretanto, nenhuma parentela detém um conjunto próprio e exclusivo de nomes. Todos os indivíduos têm um nome e um lugar no pátio da al-

deia. Trocando nomes e corpos entre os grupos domésticos de segmentos residenciais diferentes, tramam a rede que une os distintos grupos sociais. A vida cerimonial dos Timbira não interfere nos arranjos estabelecidos na "periferia" (troca de nomes e corpos). A terminologia de parentesco explicita esta troca por meio de um conjunto de termos de relação que orienta a troca de nomes e a troca de cônjuges (Cf. id.:112, 113, 114). Ladeira mostra-nos, assim, uma dimensão fundamental da nominação entre os Timbira. O nome é algo que produz as relações sociais e que funciona como a outra face da aliança. Existem as esferas da aliança e a dos nomes; ambas produzem sociabilidade. Com quem se troca esposas não se troca nomes; com quem se troca nomes não se troca esposas. Um sistema construído de forma interdependente. Os nomes, neste caso, são mais do que da ordem da transmissão e da sociedade; fundam as relações sociais separando e unindo grupos.

O sistema Suya, apresentado por Seeger (1981), assemelha-se aos dos demais Jê. O autor acentua que o nominado seria a réplica do nominador, no que se refere aos papéis cerimoniais. Partilham os mesmos direitos e deveres havendo uma real identidade entre eles; num certo sentido eles são "um". O menino é nominado pelo tio materno e a menina pela tia paterna. Nestes casos a homonímia faz a duplicação do sujeito, encarnação de um mesmo ser social (Cf. 1981:121-146).

O sistema de nominação dos Kayapó é apresentado por Verswiger (1983). Entre os Kayapó cada segmento residencial é associado a um conjunto de nomes pessoais, privilégios rituais, itens de enfeite pessoal e direitos de receber partes específi-

cas de certos animais. Todos os nomes e privilégios podem ser transmitidos a membros de outros segmentos residenciais.A transmissão realiza-se através do sistema de parentesco e de laços diádicos (Cf. id.:104). O autor afirma que "quando nomes pessoais ou privilégios são transmitidos a membros de um outro segmento residencial, estes devem ser devolvidos ao segmento com o qual são associados, passando para um de seus membros"(1983:104). Existem dois tipos de nomes entre os Kayapó: nomes comuns e nomes belos ou grandes. Os nomes comuns estão associados a e são produzidos por algum elemento do ambiente natural, uma parte do corpo ou mesmo uma experiência de vida. Os nomes grandes ou belos são constituídos por duas partes: o prefixo cerimonial (existem pelo menos oito prefixos associados a cerimônias específicas) e o radical que serve para a nominação individual.A transmissão destes nomes não se realiza de pais para filhos reais ou classificatórios; caso assim fosse feita, a criança nominada faleceria. Tanto os nomes grandes quanto os comuns são transmitidos por um homem ao filho da irmã e por uma mulher à filha do irmão. Os nomes comuns são doados sem formalidades enquanto os nomes grandes são confirmados cerimonialmente (Cf. id.:105-108).

Neste ensaio o autor discute a idéia sobre nominação Kayapó formulada por Bamberger (1974). A autora diz que os nomes masculinos movimentam-se por uma linha uterina de parentela masculina (de filho da irmã para filho da irmã) e que os nomes femininos movimentam-se por uma linha agnática de parentela feminina (da filha do irmão para filha do irmão). Assim, a sugestão de Bamberger é que os nomes movimentam-se em torno do círculo da aldeia (Cf. Bamberger, 1974:373-4). Verswiger procura pro-

var que os nomes Kayapó são de posse dos segmentos residenciais (Cf. Verswiger, 1983:112).

A tese de Lea (1986) segue a pista apontada por Verswiger. Para a autora, o princípio imperativo da nominação é que os nomes devem retornar ao local onde surgiram. A maioria das pessoas têm entre 6 e 15 nomes, com possibilidade de possuir mais de 15. De um modo geral, o indivíduo não sabe sobre todos os nomes que possui; conhece apenas os que são usados. É obrigação de sua mãe repetir seus nomes durante a sua vida, para que nunca os esqueça. Evita-se homonímia. O controle do saber onomástico de cada casa visa assegurar a perpetuidade dos nomes que a ela pertencem. O nominador não renuncia aos seus nomes; passa a compartilhá-los com o nominado. Há, entretanto, exceções: quando há disputa por um nome, este é abandonado pelo nominador, tornando-se, assim, nome exclusivo do nominado. Os homens defendem o patrimônio onomástico de suas casas (Cf. id.: 1986:174-179). A transmissão de nomes se realiza por uma regra também presente entre os Timbira: a mulher transmite seus nomes à filha do irmão e o homem transmite seus nomes ao filho da irmã. O acervo de nomes e de nekrets (bens cerimoniais) distinguem uma casa das outras. Cada morador é um nominador potencial; porém necessita de outros para transmitir nomes aos seus filhos. O nome assim, é um símbolo, um valor (Cf. id.:180-1).

Entre os Kayapó a relação nominador/nominado não é de evitação. A relação entre nominador e nominado está subordinada à relação homem/filho de sua irmã e mulher/filha de seu irmão. A nominação reforça a relação pré-existente entre um homem e sua irmã. Uma mulher deve transmitir seus nomes (os de sua

casa) para as filhas de seu irmão em retribuição aos nomes que os filhos desta recebem daqueles (Cf. id.:182-186;203-204). Para Lea, o importante na onomástica Kayapó é a perpetuação do acervo de nomes de cada casa e o enriquecimento deste pela apropriação de nomes provenientes de casas "vazias". Neste sentido, o nome Kayapó segue outro princípio que não o de "pura" troca e constituição da sociabilidade, como no caso Timbira. Aqui o nome parece ter caráter emblemático. É o que distingue as casas. O nome tem a característica de totem. O nome Kayapó, como apresentado por Lea, trabalha, exclusivamente, com a intenção classificatória. Liga indivíduos a grupos, a casas. Entre os Kayapó os nomes ligam os corpos às casas ao mesmo tempo que as diferenciam.

O sistema onomástico Xikrin descrito por Vidal (1977) distancia-se do sistema Kayapó. Os nominadores, do ponto de vista genealógico, encontram-se na periferia do sistema de parentesco, da perspectiva terminológica são os avós paternos e maternos, os siblings cruzados dos pais de um ego. Entre os Xikrin encontra-se uma nomenclatura similar à presente entre os Timbira: existem os nomes "grandes" e os "pequenos". Os grandes são transmitidos cerimonialmente e os nomes pequenos, comuns, os acompanham. Vidal enfatiza que os nomes "grandes" não formam grupos corporados, agrupam indivíduos somente na cerimônia de nomeação. À diferença dos Timbira, os nomes Xikrin não incorporam à mesma metade o nominador e o nominado. Os nomes estão ligados à esfera das prerrogativas, conhecimentos e ornamentos rituais. Ganha-se um nome e herda-se por meio de prerrogativas. Um indivíduo pode dear todos os seus nomes a um único ou pode repartí-los

entre vários. A relação entre nominador e nominado do sexo masculino é formal e ritualizada enquanto a relação entre mulheres é mais descontraída. Entre os homens implica a herança de bens e privilégios rituais (Cf. id.:108, 109, 110).

Cruz ao descrever o sistema de nominação Bororo (1939; 1940) registrou que o indivíduo pode ter mais de um nome embora grave somente um em sua memória. Após o nascimento da criança, os pais convocam os parentes matrilaterais para a escolha de um nome e para participar da cerimônia de nomeação. Nesta cerimônia, a criança terá seu lábio perfurado e o perfurador adquirirá uma série de obrigações em relação à criança. Desde fornecer o instrumento que lhe furará o lábio até ocupar o lugar de seu pai, caso este venha a falecer. Durante a cerimônia, o perfurador grita o nome da criança de forma que todos possam ouví-lo. Ao ser pronunciado o nome, a mãe da criança cai em prantos pois este nome é um homônimo de um antepassado. Todas as pessoas ligadas ao morto choram ao ouvir seu nome. O nome marca, assim, o começo de uma vida e o final de outra. Os nomes continuam enquanto as pessoas vivem e morrem. Se o filho for primogênito, o pai da criança terá o septo nasal e os lóbulos auriculares perfurados no mesmo ritual. Ritual que marca a incorporação do filho à sociedade e do pai à vida adulta. O perfurador é designado *Uidaga*; nunca poderá esquecer o nome da criança. Os nomes atribuídos à criança são de uso privativo de sua metade e de seu clã. Paralelo a este nome, atribuído pelo nascimento, existe um outro, oculto, doado por um homem de prestígio do clã da criança; este nome somente pode ser pronunciado em voz baixa, por aquele que a nomeou e pelos seus pais. Este nome lhe será reve-

lado após o nascimento de seu filho.

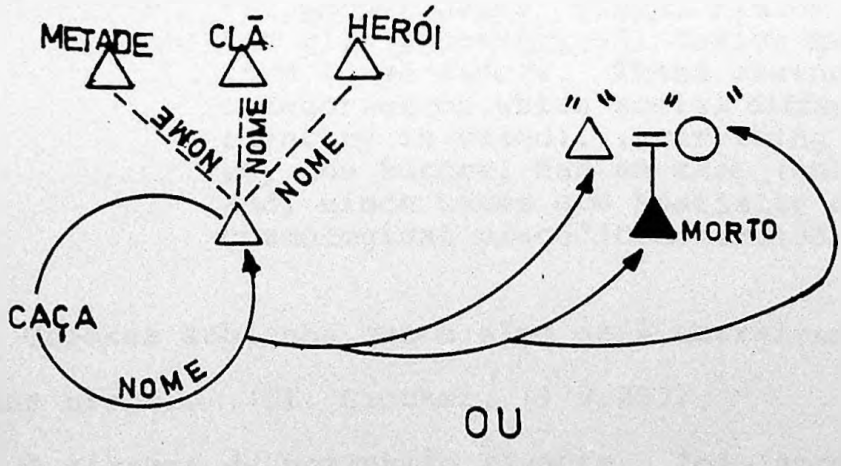
Quando o rapaz atinge a puberdade, adquire um estojo peniano (*Bā*) e um nome de um herói da tribo. Pode receber outros nomes ao caçar em memória de algum morto. Quando entrega o animal abatido à família e parentes do morto, estes recebem nomes assim como o caçador e o próprio morto (Cf. Cruz, 1939:185-202). Neste caso os nomes derivam das características percebidas no animal caçado ou relativas à alimentação encontrada em seu estômago.

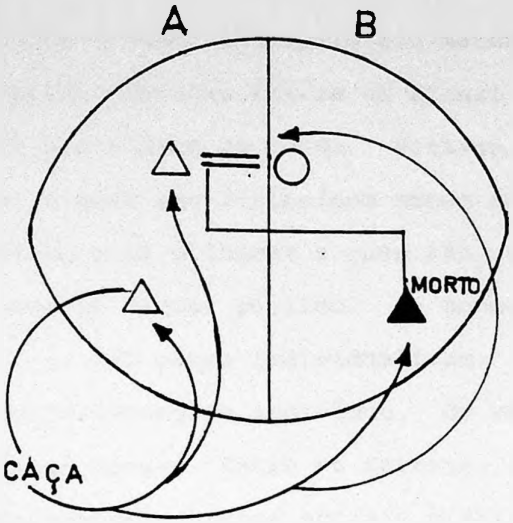
Viertler (1976) divide os nomes Bororo em nomes *Iebio-mage* (nomes de caça e de morte) e nomes *Ie-mage* (nomes de vida). Os *iebio* decorrem da caça do *mori* e são considerados nomes de recompensa, proclamados cerimonialmente. Os nomes de morte podem ser usados por todos da aldeia como referência em oposição aos nomes de vida que são de uso reservado. A caçada é realizada por alguém que pertence à metade oposta à do morto. O caçador é visto como um "filho" da mulher que recebe o *mori*, considerada a "mãe" do defunto, casado com o "pai" do defunto; ambos pertencem ao mesmo lado do caçador. A partir deste acontecimento há uma nominação do defunto, do pai e mãe do morto e do caçador (Cf. id.:58-68).

Viertler (1978) explora, em maior detalhe, a nominação e o parentesco entre os Bororo. Os nomes pessoais estão associados a títulos. Em função dos títulos, os indivíduos serão relacionados por termos de parentesco recíprocos. Um homem Bororo, associado a um título mais importante, será um tio materno, avô ou irmão mais velho de um outro homem com título menos importante; este, por sua vez, será um sobrinho, um neto ou um irmão mais

novo daquele. Ambos os homens pertencem à mesma metade. Assim, o parentesco é estabelecido não a partir dos indivíduos mas sim por intermédio dos títulos, dos nomes que portem. A posição entre os indivíduos, de distância ou proximidade, é equacionada às posições dos títulos dentro do modelo circular da aldeia, visto que a distribuição dos títulos é fixa. A "política de não perder nomes" visa, por meio de adoções, transferências e substituições, manter intacto o círculo dos títulos que configuram o modelo da aldeia (Cf.id.:62-63). Ao concluir, a autora destaca que o complexo e o simbolismo da caça entre os Bororo estruturam a formação de "famílias rituais" que se tratam por termos de parentesco, alterando substancialmente as formas de tratamento e de conduta anteriores à imposição de nome de morte, ou de caça. Neste sentido, "o parentesco é sempre mediado por uma hierarquia de títulos e de nomes pessoais outorgados para a vida e para a morte de seus representantes" (Cf.id.:68).

Temos a seguinte representação:





Crocker acrescenta que os

> "Bororo emphasize the intimate association between proper names and the immaterial aspect of being termed *aroe*, soul. All such names are derived from the natural and supernatural entities associated with each clan... The name-giving confers upon the child its nominal participation in these beings which literally define all coletive individual identity" (1985: 64).

Diz, ainda que:

> "...proper names, ritual titles, and the terms for clan property, all derive specifying ways from these *aroe*... These essences provide the categories on which social differentiation and identity is vased;...Everything in the world, say the Bororo, has an *aroe* (that is, name) and, since names are spatially organized, a cosmological place" (Crocker, 1985:270).

Crocker sublinha que a alma está estreitamente vinculada ao nome próprio (Cf. Crocker, 1979:257).

O sistema de nominação Xavante foi apresentado por Maybury-Lewis (1967:232-236) e detalhado por Lopes da Silva (1987). Entre os Xavante, existem nomes femininos e masculinos.

Os nomes masculinos são transmitidos pelo tio materno num ritual doméstico. Na nominação feminina faz-se um ritual público,agrupando-se as mulheres por classe de idade. Nota-se, assim, uma inversão: os homens, a quem são atribuídos nomes sociais, realizam um ritual doméstico e as mulheres a quem são atribuídos nomes individuais, fazem um ritual público. Os nomes Xavante, por um lado classificam, e, por outro individualizam. Os nomes,marcam as fases de amadurecimento do indivíduo. Os velhos e os recém-nascidos não portam nomes. Entre os Xavante, a relação nominado/nominador não conforma grupos sociais distintos,com fronteiras bem definidas. A filiação às metades é condição para a nominação masculina. Os nomes masculinos estão identificados à relação irmãos da mãe/filho da irmã. O nome feminino depende da classificação dos homens em grupos de doadores: metades opostas, distinções etárias. Os nomes femininos classificam as mulheres em grupo, de acordo com seus radicais. No caso Xavante, o nominador perde o nome em prol do nominado. Na sociedade não podem existir dois sujeitos com o mesmo nome. Entre o nominador/nominado a relação não é marcada pela evitação. No caso Xavante, a nominação não produz uma mudança no sistema terminológico como no caso dos demais Jê.

O dualismo Xavante trabalha no interior da nominação.Os nomes masculinos situam-se na esfera social, do parentesco e do campo cerimonial. Relacionam-se ao público e à esfera ritual da sociedade. Os nomes femininos circunscrevem-se à área natural, vinculam a sociedade à natureza. São nomes criados a cada geração, nomes de animais e plantas. Não são transmitidos, como os masculinos. Não classificam, não se vinculam à sociedade,in-

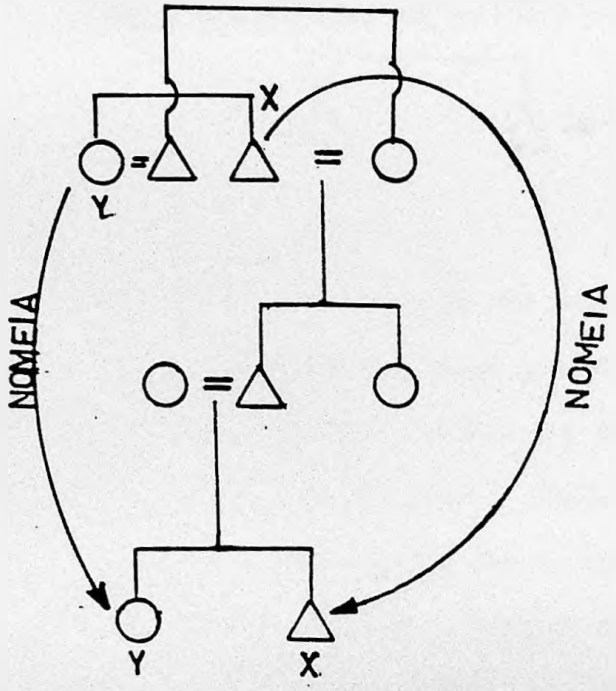
dividualizam. São relacionados à esfera privada, doméstica, da sociedade. Os nomes de homens são permanentes e transmissíveis enquanto os nomes de mulheres são novos, individualizadores, personalizados. A nominação Xavante pode ser representada da seguinte maneira:

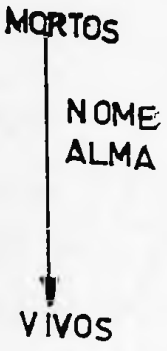
Nomes Sociais	Nomes "Naturais"
Homens	Mulheres
Transmissão MB/Zs	Criação - Não Transmissão
Ritual Doméstico	Ritual Público
Classifica	Individualiza
Não conforma Grupos	Conforma Grupos

Assim, o caso Xavante torna-se singular por conter no seu sistema onomástico aspectos antitéticos: condensa no seu interior princípios que operam para individuação e para a classificação, de acordo com o gênero. Assim, os nomes femininos individualizam e os masculinos classificam. No entanto, é interessante observar que, antes de classificar ou individualizar, o sistema de nominação trabalha para a construção da pessoa. A partir da constatação de Lopes da Silva de que "a pessoa costura a sociedade Xavante", temos que a onomástica é de fundamental importância na sua concepção de mundo (Cf. 1987:246-248).

O sistema de nominação Barasana (Tukano), do noroeste amazônico, foi apresentado por C. Hughes-Jones (1979). O processo de nominação realiza-se por meio da transmissão de nomes através das gerações. Os nomes repetem-se por gerações alternadas. A criança recém-nascida é nomeada com um nome de um parente patrilinear morto, pertencente à segunda geração ascenden-

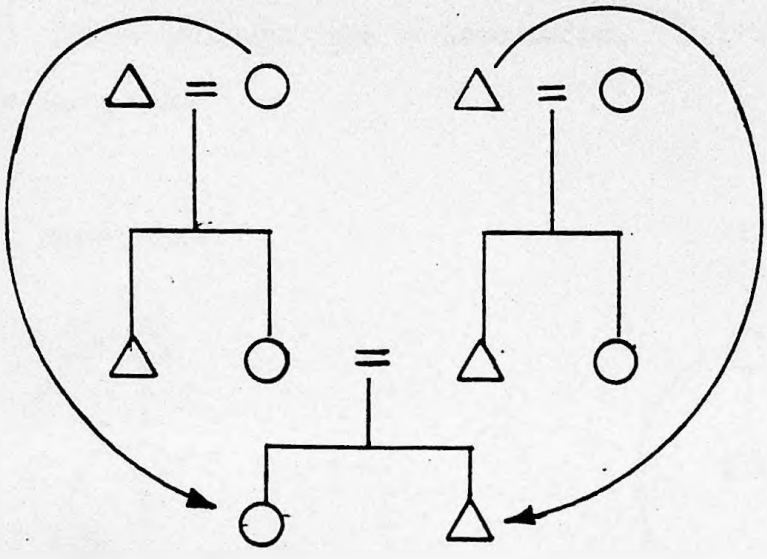
te do mesmo sexo que o nomeado. Neste sentido, se for menino receberá o nome de seu avô paterno, se for menina receberá o nome da irmã do pai do pai. Tal regra é compatível com a regra de descendência patrilinear; a criança pertence, portanto, à parentela do marido. Este sistema onomástico mantém o estoque de nomes patrilineares em circulação. A nominação é feita a partir do xamanismo. A nominação transfere a alma do ancestral morto para a criança, impedindo que desapareça. O nominador deve ser um "morto recente", falecido há pelo menos três anos. Representando graficamente (Cf. 1979:163).





Periféricos aos sistemas apresentados, mas não menos importantes, são os sistemas Kaingang, Suruí e Xinguano. O sistema Kaingang foi descrito primeiramente, por Henry (1964:176). O autor não fornece muitos dados sobre o sistema; diz que são os parentes próximos os doadores de nomes às crianças recém-nascidas. Recebem, também, nomes de parentes falecidos. Melatti,D.

(1976) fornece outros dados sobre este sistema. O nome próprio é transmitido em linha masculina (a do pai e do avô paterno). Há uma indicação que nos possibilita interpretar a nominação como sendo feita a partir de uma regra paralela. Por exemplo:

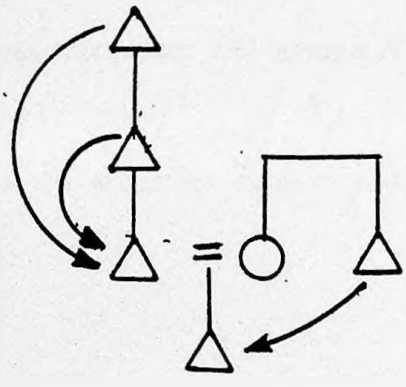


O nome pessoal é relacionado ao nome de grupo. Não se pode pronunciar o nome do morto. Aos 3 anos de idade, ganha-se nomes identificados a característica da pessoa, ao seu *wiyi* (espírito), contrastando com o nome *yiyi*. Estes dois atributos são constitutivos da pessoa Kaingang: um o liga ao grupo, classifica-o - o *yiyi* - e o outro - o *wiyi* - marca sua essência, seu espírito (Cf. Wieseman, 1960:177, 180).

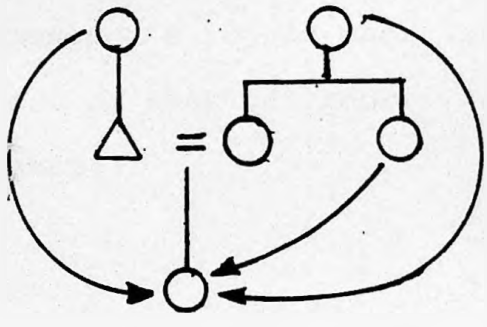
O sistema dos Suruí é apresentado por Mindlin (1985:90-93). A pergunta fundamental entre os Suruí não é sobre o nome, mas sim sobre quem transmitiu o nome. Isso marca uma estratégia de identificação no mundo e a potencialidade da classificação. Os nomes não são usados como referência pelas pessoas; esta tarefa fica a cargo da terminologia de parentesco. É proibido dizer os

nomes dos pais, dos avós, do tio paterno, da tia materna e dos cônjuges. Em relação aos nomes de mortos observa-se a mesma regra. Algumas pessoas, como filhos de xamã, podem receber nomes de espíritos. Os nomes produzem modificações na classificação de parentesco. Há uma transferência de posição: o nominado passa a ocupar a mesma posição que o nominador. A transmissão se dá da seguinte maneira:

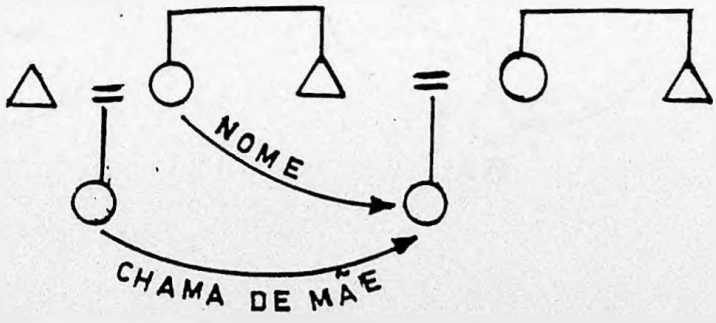
Masculino



Feminino



Os nomes produzem mudanças na genealogia, nos termos de parentesco. Por exemplo:

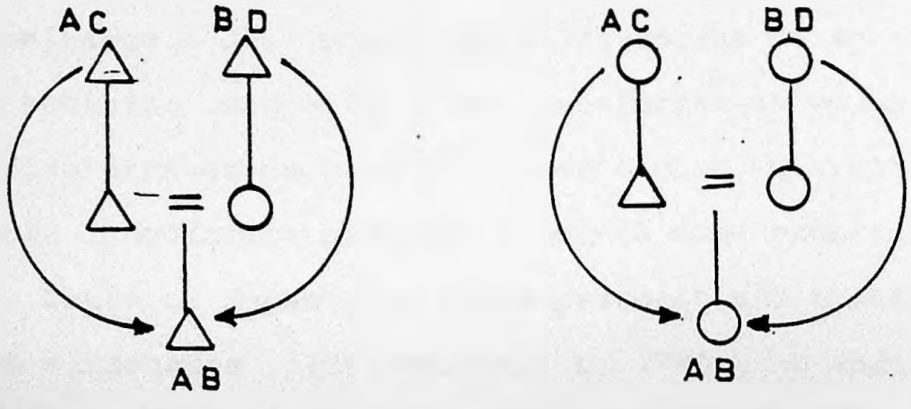


A autora desenvolve a hipótese de que a mudança nos termos de parentesco decorrentes da nominação facilitaria a troca de mu-

lheres . (5)

Os nomes Suruí são, da ordem da sociedade, da classificação. Engendram relações sociais e, por isso, fazem a equivalência entre nominador e nominado.

O papel dos nomes no sistema xinguano pode ser apreendido nos trabalhos de Basso (1973) e Gregor (1982). Aí os nomes parecem estar na interseção da identidade social e da identidade pessoal. O nome codifica muitas informações sociais: sexo, idade, participação em rituais públicos, identifica o indivíduo com a história e a geração dos avós (Gregor, 1982). Há uma proibição de pronunciar os nomes dos afins (cunhados e sogros não se chamam pelo nome). A criança recebe nomes de avós paternos e maternos de acordo com o seu sexo. Vejamos:



(5) Este dado parece ser contraditório com os dados apresentados-

Na concepção Xinguana, receber um nome significa o mesmo que trocar objetos de mesmo valor (*"pekaweintsa"*). No ritual de nominação "o falador" do nome dá o nome à criança, ele o empurra para dentro, o coloca para dentro dela"(Cf.Gregor, 1982: 244-246).

Conforme o gráfico da folha anterior, o pai chama a criança de A e a mãe chama de B; assim ocorre porque não podem pronunciar os nomes de seus sogros. Chamam a criança pelo nome de seus respectivos pais. À criança é atribuído, assim, nomes das parentelas de sua mãe e de seu pai.

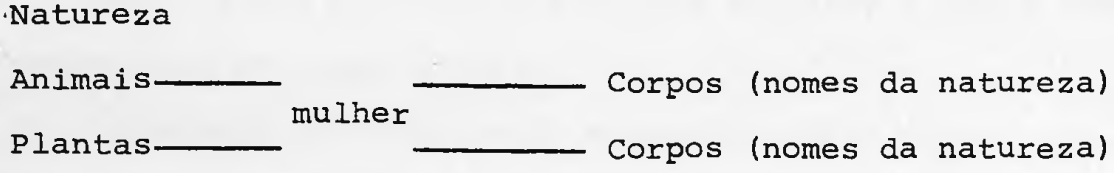
O sistema de nominação Matis aparece no trabalho de Erikson (1987). Para os Matis nomear significa dar a vida(Cf.2). Nesta sociedade, onomástica e sistema de parentesco estão estreitamente relacionados. Os nomes, assim, classificam. Existem os apelidos que particularizam os indivíduos, ou produzem uma individuação. A transmissão dos nomes obedece à uma lógica social semelhante à Jê. Porém, ambas as formas de se adquirir nomes são sociais. O apelido pode transformar-se em um nome após transmitido através de gerações. Neste caso, o apelido perde sua referência lingüística passando a ser um nome próprio (Cf.12).

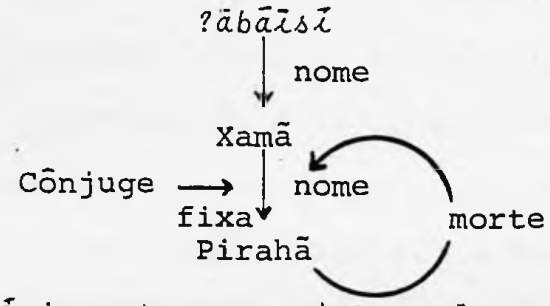
Entre os Marubo, os nomes pessoais são transmitidos em gerações alternadas (Cf. Melatti, D. 1985). O indivíduo recebe nomes em três fases de sua vida: ao engatinhar, na puberdade e na fase adulta. Nesta última faz-se o uso de tecnonímia. Os nomes pessoais não são enunciados cotidianamente. Podem vir precedidos pela classificação referente à seção a que o indivíduo pertence (existem nove unidades matrilineares com duas seções cada uma). A divisão em duas seções é estabelecida a partir da

alternância dos nomes, seguindo o princípio da alternância das gerações. A equivalência de gerações alternadas é importante, segundo a autora, para a sociedade na ordenação da terminologia de parentesco, na transmissão de nomes pessoais e na divisão de cada unidade matrilinear em duas seções (Cf. Melatti, D. 1985: 40, 90).

O sistema de nominação Pirahã constitui-se por dois tipos de nomes: nomes de *ʔɨ̃bɨ̃ĩsɨ̃* e nomes de *ʔãbãĩsɨ̃*. Os nomes de *ʔɨ̃bɨ̃ĩsɨ̃* são aqueles que provêm da natureza, que marcam o evento que produziu o corpo, o *ʔɨ̃bɨ̃ĩsɨ̃*. Algo da ordem do acontecimento. Nome constituinte de uma individualidade, nome que só significa o *ʔɨ̃bɨ̃ĩsɨ̃*, o corpo. Os nomes de *ʔãbãĩsɨ̃* são nomes de entidades, dos "deuses" Pirahã. Nomes transmitidos ou pelas próprias entidades ou pelos mortos, quando comparecem ao ritual Pirahã nomeando os vivos. Todos os nomes que não são de *ʔɨ̃bɨ̃ĩsɨ̃* são de *ʔãbãĩsɨ̃*. Os nomes de mortos são de *ʔãbãĩsɨ̃*. A nosso ver o sistema Pirahã trabalha nitidamente com duas orientações onomásticas: uma extremamente individualizadora e outra classificatória. Uma que define o corpo, individualiza e outra que define suas relações com o cosmos e o seu destino. Neste sentido, os nomes classificam ligando o indivíduo ao cosmos, possibilitando o destino no cosmos. Os nomes *ʔãbãĩsɨ̃* são conservados; há um acervo dos nomes *ʔãbãĩsɨ̃* que é transmitido pelas entidades aos vivos. Os nomes formam conjuntos sincrônicos na medida que retornam para a sociedade, são recuperados. São da ordem da continuidade, têm uma referência cosmológica e atribuem identidades complementares aos Pirahã, possibilitando o seu destino, sua transformação.

Os nomes de *?ĩbĩĩsĩ* individualizam, formam o corpo, um ser único; a homonímia não pode existir porque não podem existir corpos iguais. São nomes adquiridos(não transmitidos); sempre novos, decorrentes dos eventos que os produzem, que envolvem a mulher e a natureza. Nomes únicos. São constituídos de forma diacrônica, formam conjuntos diacrônicos; os nomes de *?ĩbĩĩsĩ* são nomes ligados à vida e à história particular do indivíduo, são temporais. Orientados para abertura, os nomes novos formam distintividades suplementares, algo que suplementa o indivíduo. A onomástica Pirahã pode ser representada nas seguintes formas:





Três domínios atuam no sistema de nominação. Podemos agrupá-los em:

. extra-social: inimigos e/ou estrangeiros

. natureza: animais, vegetais, objetos, etc.

. sobre-natureza: entidades *?ãbãĩsĩ*, mortos (*kãõãĩbõgĩ* e *tõĩpĩĩ*)

Estes domínios, fontes dos nomes, estão fora da socie-

dade. Parece claro que o que permite a constituição de uma sociedade e a própria articulação da mesma com tais domínios é o processo de nominação. Vemos este processo como um exercício metafórico que tenta conectar, no mínimo, duas séries distintas. O domínio extra-social é conectado à sociedade através dos inimigos. É via morte dos inimigos que o nome retorna para a sociedade. O domínio da natureza concebe os Pirahã. Os seus nomes são, antes de tudo, nomes de quem lhes originou, possibilitou sua existência. No domínio da sobre-natureza é através dos espectros dos mortos (*kãõãĩbõgí* e *tõĩpíí*) e das próprias entidades (*?ãbãĩsí*) que os humanos adquirem nomes.

Assim, nomes e nominação são de fundamental importância na sociedade Pirahã por conectar vários domínios e nesse exercício constituir um campo social.

Chegando ao final desta exposição sobre alguns dos principais sistemas onomásticos das terras baixas da América do Sul, observamos que as lógicas "canibal" e "centrípeta", representadas pela ordem da individuação e da classificação, não são excludentes. Estão presentes nos sistemas porém de maneira desigual: alguns sistemas têm uma ênfase "canibal" e outros uma ênfase "centrípeta", o que lhes confere feições distintas.

Recortar os sistemas onomásticos a partir destas categorias foi nossa intenção primeira. Nosso objetivo era apreender os elementos constitutivos específicos dos sistemas onomásticos das Terras Baixas da América do Sul para inserí-los na discussão teórica sobre nomes próprios.

Apesar da vasta bibliografia teórica sobre nominação nos restringimos à produção antropológica localizando,principal-

mente, as idéias de Lévi-Strauss (1976: cap.6 e 7) sobre este tema (6)

Para Lévi-Strauss os nomes próprios constituem uma forma distinta de dissolução do problema totêmico. Há dois caminhos para a lógica classificatória: um voltado para o geral, englobando categorias, números e elementos; outro voltado para o particular, envolvendo os nomes próprios. A tese levi-straussiana é que existe um "operador totêmico", um dispositivo geral da classificação. Algo que articula diferentes sistemas: o dos nomes, das restrições alimentares, das proibições matrimoniais.Cada qual com uma lógica própria. Passa-se de um sistema a outro por meio de transformações (esta idéia é explorada no capítulo 3 do Pensamento Selvagem). A introdução de outros sistemas classificatórios deixa patente que não são somente as espécies naturais que se prestam ao totemismo. Neste plano, o totemismo articula uma relação entre natureza e cultura. Em outro dissolve seu objeto no geral e no específico. É neste segundo plano que estamos interessados: o dos nomes "próprios".

Na tradição filosófica (Mill, 1974, Peirce, 1956 e Russel, 1918) os nomes próprios não-significam. São como pronomes demonstrativos e não substantivos. Neste sentido, o que há são particulares, indivíduos. Os indivíduos são concebidos como reais, não como espécie. As espécies são produtos do pensamento. O nome comum é o nome da espécie. O nome próprio, do indivíduo. O

---

(6) Nossa leitura foi orientada pelas discussões teóricas nos cursos sobre o pensamento de Levi-Strauss, ministrado pelo Prof. Viveiros de Castro.

nome não tem significado na medida em que teria como função significar somente o indivíduo, designar. Não significa mais do que o próprio indivíduo.

Lévi-Strauss não atribui ao nome próprio um caráter sui generis. Para ele todo nome é um nome comum, isto é, todo nome classifica. A classificação não deixa de fora o plano dos indivíduos. Mesmo a nível dos nomes próprios, persiste classificando. Os nomes próprios são, assim, um taxon. Neste sentido, Lévi-Strauss coloca-se em oposição à teoria que trata dos nomes próprios como exteriores à significação, como elementos da ordem do arbitrário, do irracional. Para Lévi-Strauss os nomes fazem parte do universo da significação. Tanto os nomes próprios quanto os nomes pessoais (antroponímico) são classificadores; o indivíduo não é real, é uma idéia, uma classe. Um caso limite da classe com um só ocupante.

Em sua argumentação, Lévi-Strauss não está preocupado com a teoria dos nomes, da linguagem. Os nomes próprios o interessam como teoria da classificação. Correspondem, no plano dos indivíduos, às classificações; relação entre o macrocosmos e microcosmos. Classificação projetada sobre as pessoas.

Os nomes próprios estão no campo da individuação, recursos lógico de estender a classificação: termina no indivíduo ou continua nele, em suas partes (braços, pernas, etc.) A classificação animal nunca se refere ao indivíduo mas sim à espécie. (7). Para Lévi-Strauss, o nome próprio coloca-se no nível da especificidade. O indivíduo é uma espécie. Entretanto,o no-

---

(7) Exceto no caso de animais domesticados

me próprio designa, também, coletividade, não só individualidades. Parece que o problema apontado por Lévi-Strauss não se refere ao indivíduo, mas à individuação: a classificação no plano mais especial, mais particular. O autor quer provar que um nome próprio não é um nome próprio no sentido de particulares, indivíduos.

O pensamento selvagem não desiste diante do concreto, do singular. O nome do indivíduo está para o nome do clã assim como o indivíduo está para o grupo. O nome do indivíduo é uma parte da espécie. Nesta acepção, o nome sempre classifica. Para Lévi-Strauss o nome próprio é, na verdade, onde se detém a individuação. Não há diferença de natureza entre nome próprio e nome comum, nome individual e nome específico (genérico, da espécie). Ambos classificam. Parece que para Lévi-Strauss,tudo significa e tudo classifica, logo significar é classificar.

Os nomes classificam, designam indivíduos, significam por meio dos indivíduos. Para Lévi-Strauss a classificação parece ser uma a priori: qualquer designação tem de classificar.

Lévi-Strauss entende o nome próprio como base para se atingir um princípio classificatório mais geral. Vê o nome próprio como propriedade estrutural de determinados sistemas de classificação.

Lévi-Strauss diz que

> "sob um ponto de vista formal, não há, pois, diferença profunda entre o zoólogo e o botânico que atribuem a uma planta, recentemente descoberta, a posição Elephantopus Spicatus Aubl... e o sacerdote Omaha que define os paradigmas sociais de um novo membro do grupo, conferindo-lhe o nome disponível: casco-usado-de-bisão-velho. Eles sabem o que fazem nos dois casos" (1976: 249).

A partir desta digressão pelo pensamento levi-straussiano colocamo-nos algumas questões. O que é, afinal, o nome próprio? Fenômenos distintos com um mesmo rótulo? O indivíduo é uma classe? O indivíduo é uma espécie?

Questões que não nos propomos responder. Desejamos, apenas, apontar um caminho. Em grande parte dos sistemas que examinamos, constatamos que os nomes próprios perdem a referência lingüística original. Um termo a ser atribuído a um sujeito parece perder sua referência primária. O nome, assim, está aquém da linguagem. Trabalha inversamente à metáfora situada além da linguagem. O nome ao não significar lingüisticamente quando atribuído ao sujeito e ao significar socialmente constitui a ambigüidade da classificação. Parece aí residir todo o paradoxo da classificação e do estabelecimento do sentido.

O nome próprio ou o nome seria, para nós, um esforço no sentido de retirar o homem da espécie, de não representá-lo como espécie. Se o homem, os Pirahã, são *Hĩatĩihĩ*, um dos corpos que habitam o mundo, o nome próprio os retira deste éstado de espécie. Trabalha contra o noção de espécie; por atribuir referências aos elementos, aos indivíduos, cria outras classificações , "espécies" particulares. O advento dos nomes próprios possibilita, nestes casos, que os homens sejam os únicos, dentre os seres naturais, a construírem um sistema que trabalha contra a noção de espécie. O estabelecimento do nome próprio, por produzir diferenças, enfraquece a consciência da noção de espécie.

Existem onças pretas, pintadas e pardas. Fora esta classificação, não há classificação possível. Um indivíduo onça preta confunde-se com a espécie onça preta.

Nos diversos sistemas aqui apresentados observa-se um esforço do nome próprio em dissolver a classificação mais geral , da espécie. Por fundar novas classificações, o nome próprio desreferencia e interfere confundindo a noção. Neste sentido, o nome próprio cumpre duas funções: a) desmarcar e criar diferenças, retirando o homem da espécie; b) constituídos, os nomes situam-se entre a classificação (sistemas centrípetos ou dialéticos) e a individualização (sistemas canibais). Assim, uns sistemas são dominados pela classificação e outros pela individualização embora ambas lógicas sejam constitutivas dos sistemas onomásticos da América do Sul Tropical.

O sistema Pirahã parece ser produzido pelas duas lógicas: uma, onomástica que articula a esfera da substância, do individual, do corporal e outra que articula a esfera da sociedade, da classificação (seja cosmológica, seja social).

Nos sistemas onomásticos examinados os nomes engendram um paradoxo na classificação: individualização e classificação; significação e não-significação. Ao retirar o homem da espécie, o nome ganha um sentido; ao retirá-lo da "natureza" o insere num quadro menos inclusivo de classificação, que produz uma diferenciação entre corpos/corpo, indivíduos/indivíduo, grupos/grupo , sociedades/sociedade.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

ALBERT, Bruce - Temps Du Sang, Temps du Cendres. Representation de la Maladie, système Rituel et espace politique chez lez Yanomami du Sud-est (Amazonie braliliénne). Tese de Doutorado, Université Paris X - Nanterre, 1985.

BALDUS, Herbert - Tapirapé: Tribo Tupi no Brasil Central. São Paulo, Editora Nacional, 1970.

BAMBERGER, J. - "Naming and The Transmission of Status in a Central brasilian Society". Ethnology 13 (4): 363-378, 1974

BARBOZA RODRIGUES, João - Exploração dos rios Urubú e Jatapú. In Valle do Amazonas, Rio de Janeiro, Typografia Nacional, 1875.

_____. A Necrópole de Nirakanguera. 2a. ed. Velosia, 2: 1-40 , 1892.

BASSO, Ellen B. - The Kalapalo Indians of Central Brazil. New York, Holt, Rinehart & Winston, 1973.

BATES, Henry Walter - Um Naturalista no rio Amazonas. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia/Edusp. 1972.

CADOGAN, León - "Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guaíra". Revista de Antropologia I: 36-41, 123-132; II:37-64, 1957

CARDIM, Fernão - Tratados da terra e gente do Brasil. São Paulo, Biblioteca Pedagógica brasileira (Brasiliana 168), 1939.

CARNEIRO DA CUNHA, Manoela - Os mortos e os Outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo, Hucitec, 1978.

CLASTRES, Helene; LIZOT, Jacques - "La part du Feu. Rites et discours de la mort chez les Yanomami". Libre 3: 103-133 , 1978.

COSTA, Romana Maria Ramos - Cultura e Contato. Um estudo da sociedade Paresí no contexto das relações interétnicas. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Museu Nacional,UFRJ 1985.

CROCKER, Christopher - "Selves and alter Among the Eastern Bororo" In Dialectical Societies, Maybury-Lewis, D. (org.) Cambridge (Mass.) Harvard University Press. 1979.

_____. Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Simbolism, and Shamanism. Tucson, The University of Arizona Press. 1985

CRUZ, Manoel - "A imposição do nome entre os índios Bororo" Journal de La Société des Americanists, 31: 197-209, 1939

_____. "Dos Nomes entre os Bororos". Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 175: 185-202, 1940

DA MATTA, Roberto A. - Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé. Petrópolis, Vozes, 1976.

DA MATTA, Roberto; LARAIA, Roque de B. - Índios e castanheiros: a empresa extrativa no médio Tocantins. 2a. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

DA MATTA, Roberto; SEEGER, Anthony; VIVEIROS DE CASTRO,Eduardo - "A construção Da Pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". Boletim do Museu Nacional 32: 2-19, 1979

ERIKSON, Philip - L'onomastique Matis Et-Elle Amazonniene? Trabalho apresentado ao Simpósio "Pesquisas recentes na Amazônia: Etnologia e história". Museu Goeldi, Dez. 1987.

EVERETT, Daniel - Aspectos da Fonologia Pirahã. Dissertação de mestrado em Lingüística, IEL, Unicamp. 1979

_____. A língua Pirahã e a teoria da Sintaxe. Dissertação de Doutorado em Lingüística. IEL, Unicamp, 1983

_____. Dialogue and selection of data for Grammar. In Dascal,M. (Ed.). Dialoguer an interdiciplinary approach. Amsterdam, John Benjamins Pu., 1985a.

_____. "Syllabe Weight, Sloppy Phonemes, and channels in Pirahã discourse". In Niepokuj, M. Eds. 1985b.

_____. "Ternarity and obligatory branching in Pirahã".ms.Unicamp IEL, 1986a.

_____. "Pirahã clitic doubling" In Natural Language and Linguistic Teory, 4:4.

FERNANDES, Florestan - A organização social dos Tupinambás. 2a. ed. São Paulo, Difel, 1963

_____. A Função social da Guerra na sociedade Tupinambá. 2a. ed. São Paulo, Pioneira, Editora da Universidade de São Paulo , 1970.

FOX, Robin - Kinship and Marriage. An anthropological perspective. England, Penguin Books, 1976.

GONDIN, Joaquim - Etnografia Indígena. (estudos realizados em várias regiões do Amazonas, no período de 1921 a 1926).Ceará, Ed. Fortaleza, 1938.

GOODENOUGH, Ward - "Personal names and modes of address in two oceanic societies". In Spiro, M. Context and meaning in cultural anthropology. New York, The Free Press, 1965.

GREGOR, Thomas - Mehináku. O drama da vida diária em uma aldeia do Alto Xingú. São Paulo, Editora Nacional (Brasiliana, 373), 1982.

HARNER, Michael - Jívaro: People of sacred Waterfalls. Garden City: Anchor/Doubleday, 1973.

HENRICHS, Arlo - "Os fonemas do Mura-Pirahã" Boletim do Museu Goeldi, N.S., Antropologia, 21.9 pp. 1964.

HOLMBERG, Allan R. - Nomadas del Arco largo. Los Sirioró del oriente Boliviano. México, Instituto Indigenista Interamericano. (Ediciones especiales: 77), 1978

HUGH-JONES, Christine - From the milk river: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia. Cambridge, University Press, 1979.

HUGH-JONES, Stephen - The palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia. Cambridge, University Press, 1979.

KAPLAN, Joanna O. - Social time and social space in Lowland South American Societies. Acts du XLIIe Congrès International des Americanistes, Vol. II: 7-394. ("Introduction"; Conclu - sion").

KROEBER, A.L. - "Sistemas classificatórios de Parentesco" In Organização Social, LARAIA, Roque (Org.). Rio de Janeiro, Zahar, 1969.

LADEIRA, Maria Eliza - Troca de nomes e a troca de cônjuges. Uma contribuição ao estudo do parentesco Timbira. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, FFLCH, USP. 1982

LAVE, Jean Carter - Cicles and Trends in Krĩkatí naming Practices". In Dialectical Societies,Maybury-Lewis, D. (Org.)pp.16-

-44. Cambridge (Mass.) Harvard University Press, 1979.

LEA, Vanessa - Nomes e Nekretes entre os Kayapó. Dissertação de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ, 1986.

LEVI-STRAUSS, Claude - Antropologia estrutural. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975.

_____.Totemismo Hoje. Petrópolis, Vozes, 1975a.

_____. O Pensamento Selvagem. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1976.

_____. Mito e significado. Lisboa, Edições 70, 1981

_____. As Estruturas elementares do Parentesco. 2a. ed. Petrópolis, Vozes, 1982.

LIZOT, Jacques - "Onomastique Yanomami". L'Homme, 13: 60-71 , 1973.

LOPES DA SILVA, Aracy de P. - "A Antropologia e os estudos de nomes pessoais e sistemas de nominação: resenha da produção recente". Dédalo, 23: 235-253, 1984.

_____. Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê. Teses de Antropologia, FFLCH, São Paulo, USP, 1987.

MAYBURY-LEWIS, David - Akwẽ-Shavante Society. Oxford, 1967.

_____. Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil. Cambridge (Mass.) Harvard University Press, 1979.

MELATTI, Delvair - Aspectos da Organização Social dos Kaingang Paulistas. Brasília, Fundação Nacional do Índio, 1976.

_____. O mundo dos espíritos. Estudo etnográfico dos ritos de

cura Marubo. Dissertação de Doutorado em Antropologia Social, Universidade de Brasília, 1985.

MELATTI, Julio Cezar - "Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo Krahô" In Schaden, E. Leituras de Etnologia Brasileira. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1976.

MENGET, Patrick - Au Nom des Autres: classifications des relations sociales chez les Txicão du Haut-Xingú. Tese de IIIº cicle, Université de Paris-X, Nanterre, 1977.

METRAUX, Alfred - A Religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis. São Paulo, Editora Nacional / Editora da Universidade de São Paulo, 1979.

MILL, J.S: - "Sistema de lógica dedutiva e indutiva (Exposição dos princípios da prova e dos métodos de investigação científica)". In Os pensadores, São Paulo, Ed. Abril Cultural,1974.

MINDLIN, Betty - Nós Paiter. Os Suruí de Rondônia. Petrópolis, Vozes, 1985.

MONTEIRO, J. - Carta ao Padre Assistente em Roma sobre assuntos da Visita do Brasil (1610). In Leite, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil. T. VIII, Rio de Janeiro, 1949.

NIMUENDAJU, Curt U. - As tribus do alto Madeira. Journal de La Société des Americanistes, 17: 137-172, 1925.

_____. The Mura and Pirahã. In Handbook of South American Indians, 3: 225-69, 1948.

_____. Os Apinayé. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Vol. 12. Belém, 1956.

_____. As lendas da criação e destruição do mundo como Fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani. São Paulo, Hucitec

Edusp, 1987.

OLIVEIRA, Adélia Engrácia - "A Terminologia de parentesco Mura-Pirahã". Boletim do Museu Goeldi, N-S.,Antropologia 66:33pp. 1978.

OLIVEIRA, Adélia E; RODRIGUES, Ivelise - "Alguns aspectos da ergologia Mura-Pirahã". Boletim do Museu Goeldi, N-S., Antropologia 65. 47pp. 1977.

ORTON, James - The Andes and the Amazon, New York, 1870.

PEIRCE, ch.s. - "Logic as Semiotic: The Theory of Signs" In J. Buchler (Org.) The Philosophy of Pierce: Selected Writtings Londres, 3a. ed., 1956.

PETESH, Natalie - Le Nom, La Relation. Analyse de Sistème nominatif dans le sociétés Amazonniene. Tese de Mestrado, Université Paris X - Nanterre, 1984.

RAMOS, Alcida R. - "How the Sanumá acquire their names". Ethnology 13: 141-185. 1974.

_____. "O Público e o privado: nomes pessoais entre os Sanumá". Anuário Antropológico 76. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. 1976.

_____. "Tecnonímia e conceitualização social entre os índios Sanumá". Anuário Antropológico 77. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1977.

RIVIÈRE, Peter - Individual and Society in Guianna. Cambridge, CUP, 1984.

RODRIGUES FERREIRA, Alexandre - Viagem filosófica pelas Capitanias do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá, 1783-1792 2 vol. Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Cultura, 1971.

RUSSEL, B. - The Philosophy of Logical Atonism" In The Monist. London, 1918.

SCHADEN, Egon - Aspectos fundamentais da Cultura Guarani. São Paulo. Editora Pedagógica Universitária/Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

SCHEFFLER, Harold; LOUNSBURY, Floyd - A study in structural semantics: The sirionó Kinship system. Englewood Cliffs : Prentice-hall, 1971.

SEEGER, Anthony - Nature and Society in Central Brazil. The Suyá Indians of Mato Grosso. Cambridge Harvard University Press. 1981.

STADEN, Hans - Duas Viagens ao Brasil. São Paulo/Belo Horizonte, Editora da Universidade de São Paulo/Itatiaia, 1974.

VERSWIGER, Gustaaf - "Ciclos nas práticas de nominação Kaiapó". Revista do Museu Paulista, 29: 97-114, 1983.

VIERTLER, Renate B. - As aldeias Bororo. Alguns aspectos de sua organização social. São Paulo, Coleção Museu Paulista, série de Etnologia, 2, 1976.

_____. "O estudo do parentesco e as práticas de nominação entre os índios Bororo: os nomes de caça pela morte de um ___Bororo (Tebio-mage) Revista de Antropologia, 21 (1): 61-68, 1978.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. - Etnografia e modelos analíti - cos. Tipos de estrutura social na Amazônia Meridional. Projeto FINEP/Museu Nacional, UFRJ, 1985.

_____. Araweté: deuses canibais. Rio de Janeiro, Jorge Zahar E - ditor, 1986.

_____. "Sociedades minimalistas: a propósito de um livro de Peter

Rivière". Anuário Antropológico 85: 265-282, 1987.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CARNEIRO DA CUNHA, Manoela - "Vingança e Temporalidade: os Tupinambá". Anuário Antropológico 85: 57-78. 1987.

WAGLEY, Charles - Welcome of tears. The Tapirapé Indians of Central Brasil. New York, Oxford University Press, 1977.

WIESEMAN, Ursula - "Semantic categories of "Good" and "Bad" in relation to Kaingang personal names". Revista do Museu Paulista, N.S., 12: 177-184. 1960.

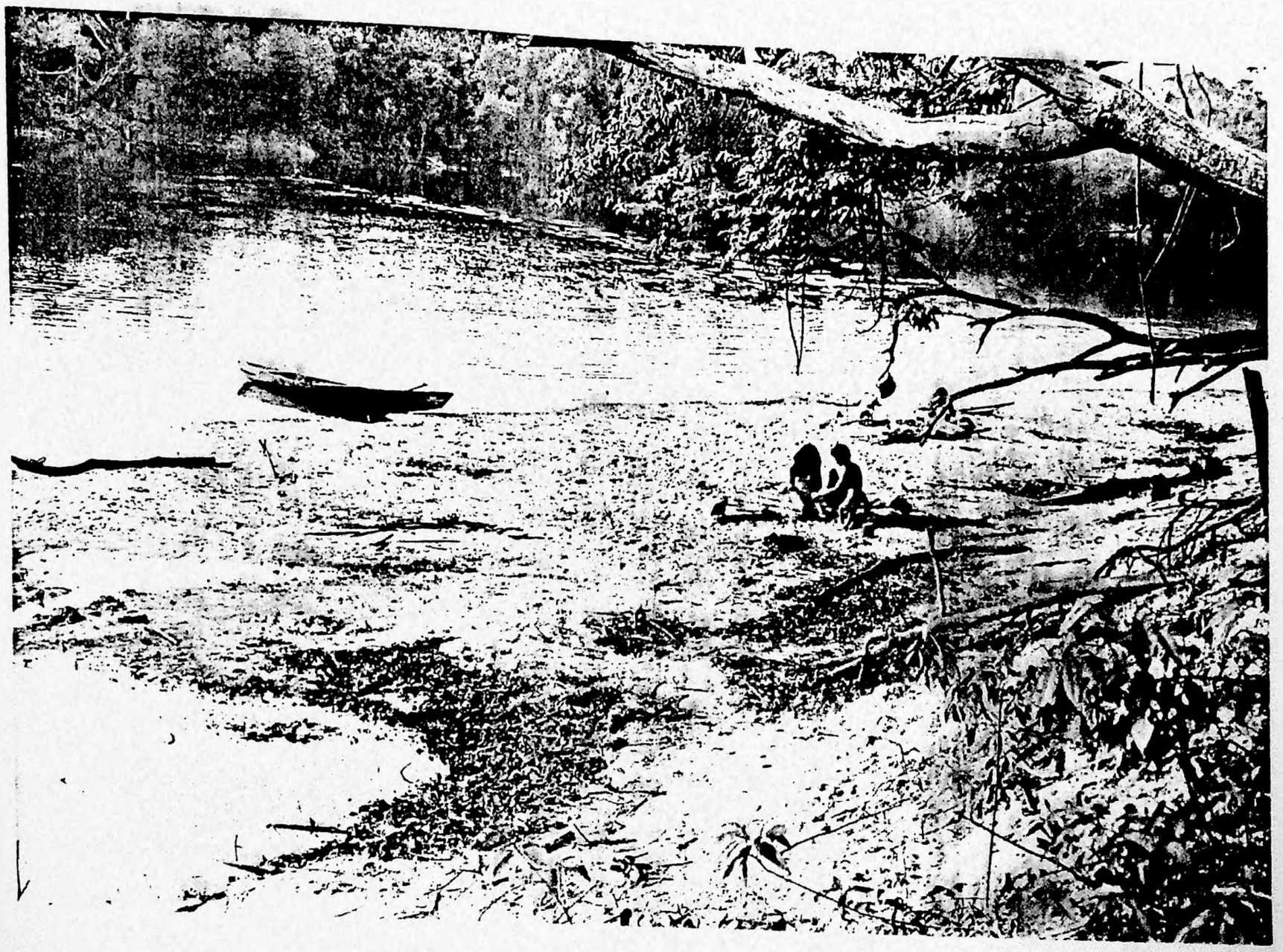
Adendo:

HENRY, Jules - Jungle People. A Kaingang tribe of the highlands of Brazil. New York, 1964.

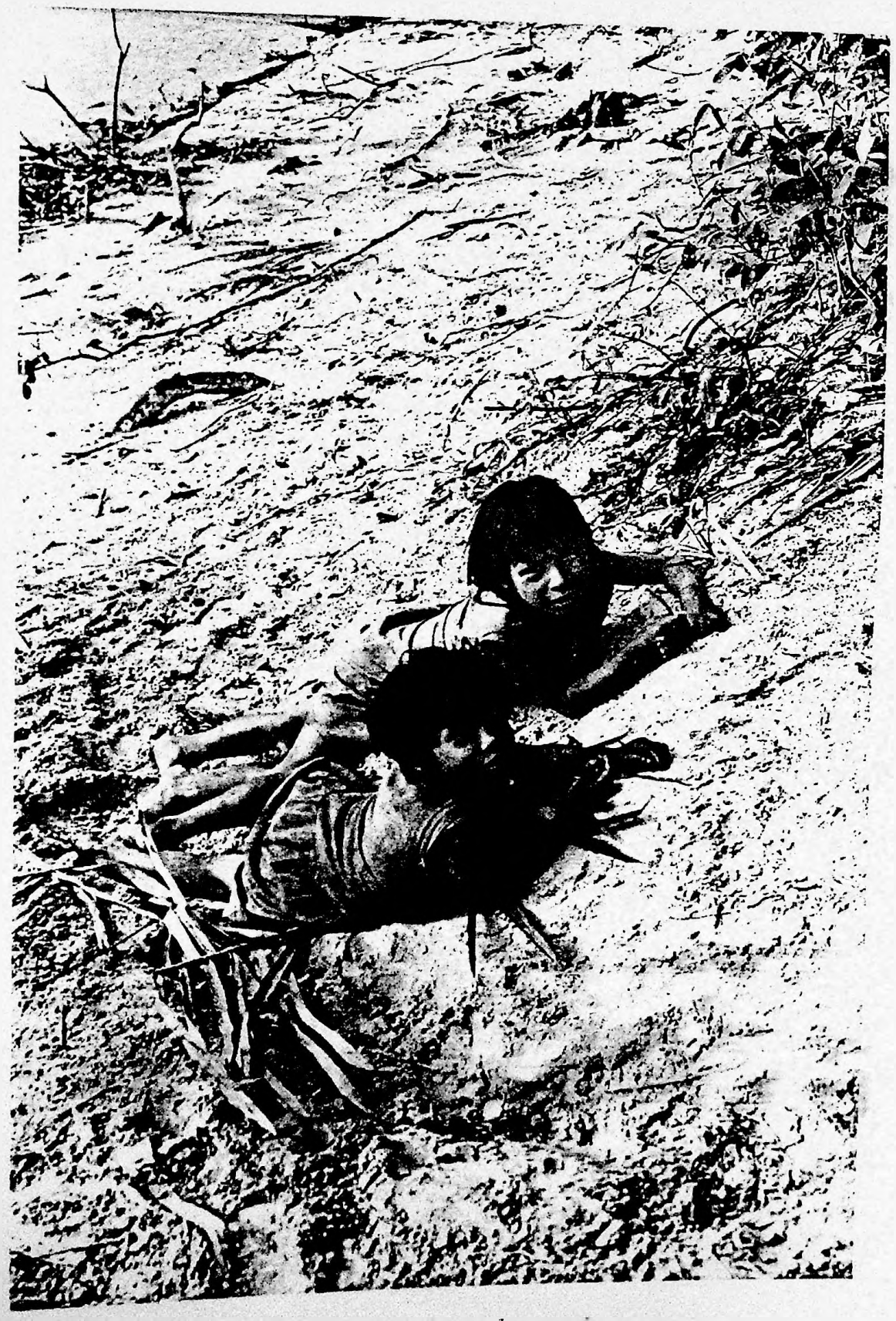
FOTOS

Habitação de praia

Tóí com adorno de um ?ābáĩsí



Aldeia na beira da praia no Rio Marmelos



Meninas na beira da praia

Aldeia de praia(rio Marmelos)

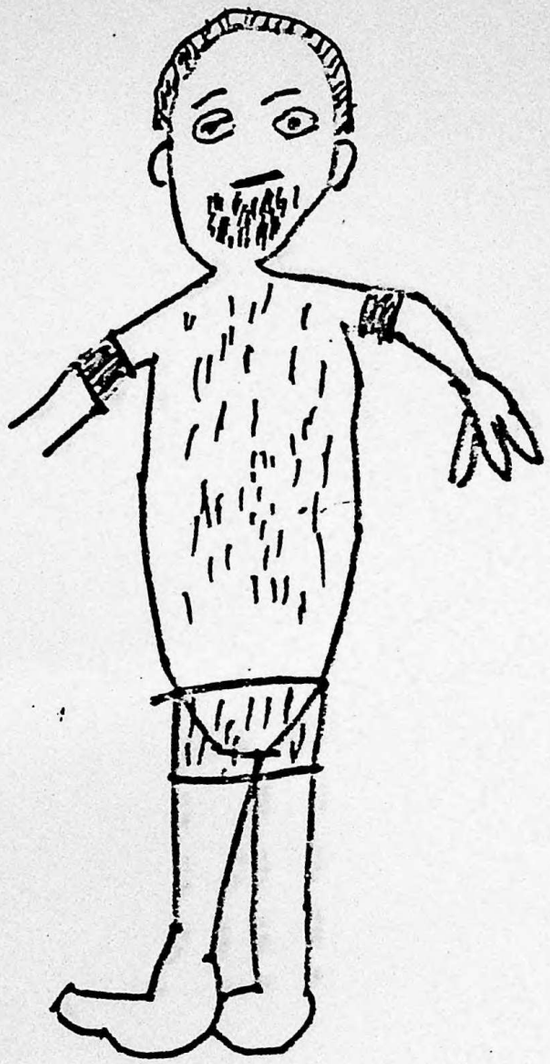
Rapazes apontando madeira para a flecha

Jovem com seu arco e flechas

Uma família partindo em expedição de pesca

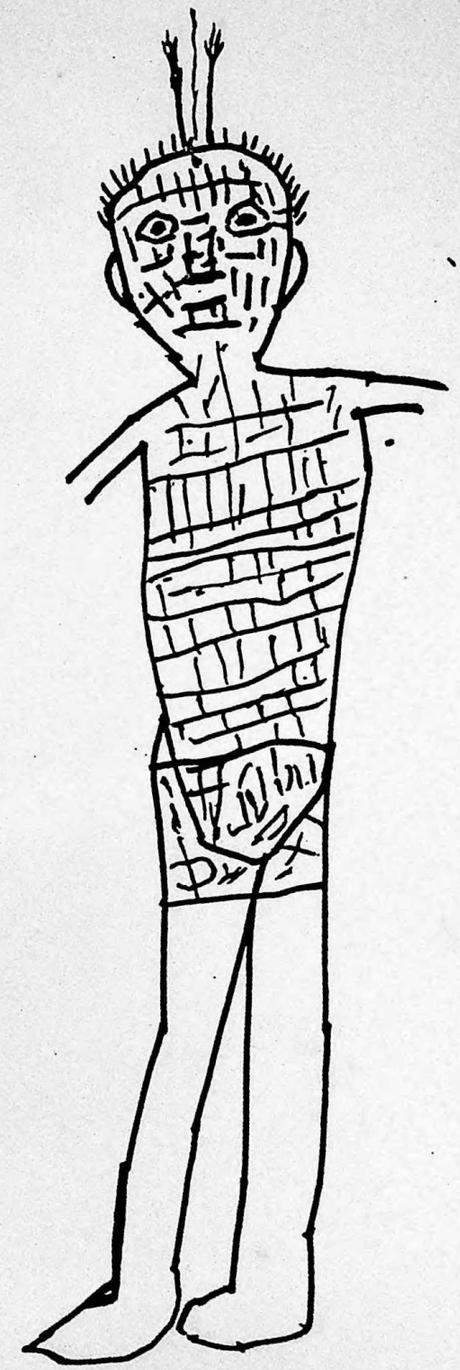
Uma sepultura Pirahã

DESENHOS

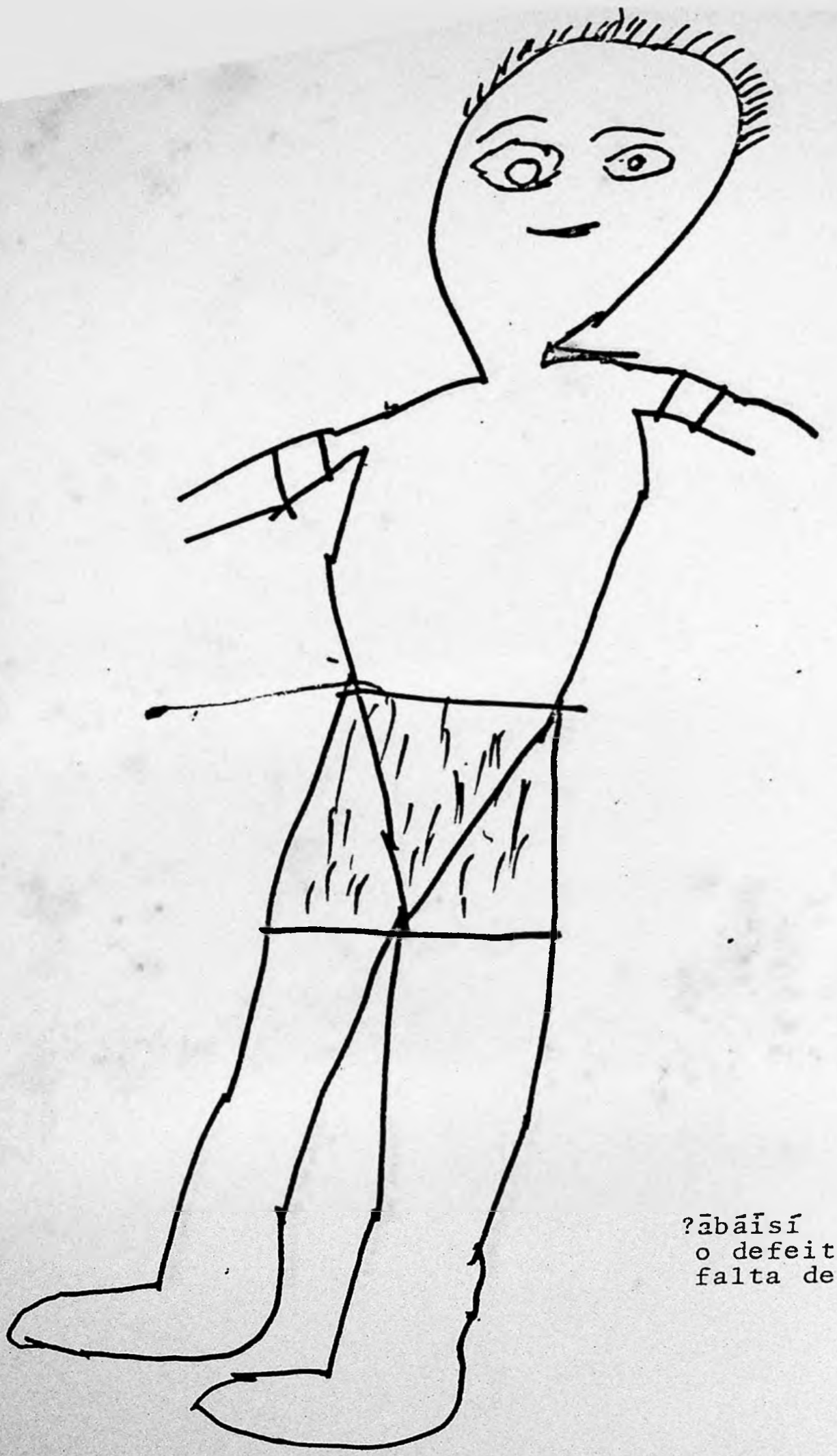


O ʔābáĩsí Tĩãpãõbí(Note-se os cabelos pelo corpo e a falta de um braço)

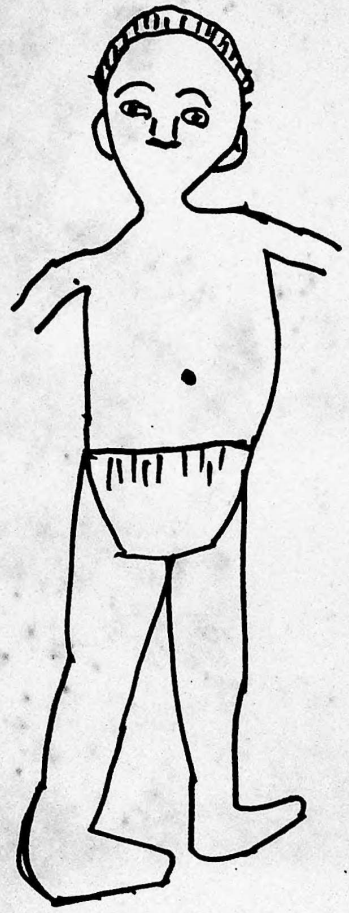
Caminho entre os patamares do cosmos. Acima o patamar de ?ìgágáį abaixo o patamar dos Pirahã.



O tōīpìí tìhóí pintado para guerra.



?ābáīsí ?ìgágáí(Note-se o defeito nos ombros e a falta de braços).



?ābáīsí Bìòpāī?áí